

الإسلام النائم

التصوف في بلاد الشام



المسبار

www.almesbar.net





الإسلام النائم

التصوف في بلاد الشام



الكتاب: الإسلام النائم - التصوف في بلاد الشام

المؤلف: مجموعة باحثين

الناشر: مركز المسبار للدراسات والبحوث

الطبعة الأولى، بيادر (كانون الثاني) 2013

الرقم الدولي المتسلسل للكتاب: ISBN 978-9948-443-89-6

طُبِّعَتْ بِمِطَابِعِ الْمُعَدَّةِ لِلطبَاعَةِ وَالنَّشْرِ United Printing & Publishing



مركز المسبار للدراسات والبحوث

Al Mesbar Studies & Research Centre

www.almesbar.net

ص.ب. 333577

دبي الإمارات العربية المتحدة

هاتف: +971 4 380 4774

فاكس: +971 4 380 5977

info@almesbar.net

مركز المسبار للدراسات والبحوث هو مركز مستقل متخصص في دراسة الحركات الإسلامية والظاهرة الثقافية عموماً، ببعديها الفكري والاجتماعي السياسي. يولي المركز اهتماماً خاصاً بالحركات الإسلامية المعاصرة، فكراً وممارسة، رموزاً وأفكاراً، كما يهتم بدراسة الحركات ذات الطابع التاريخي متى ظل تأثيرها حاضراً في الواقع المعيش.

يضم مركز المسبار مجموعة مختارة من الباحثين المتخصصين في الحركات الإسلامية المعاصرة والتاريخية والظواهر الثقافية والاستراتيجية. ويسعى المركز في هذا الاتجاه مع الباحثين والmakers المؤسسات المختلفة التي تتقاطع اهتماماتها مع اهتمامه، وهو ما يضمن تبادل الخبرات وتطوير المهارات الذي يتم عبر تنشيط الحوار بين المتخصصين وتدوير الأفكار بين مختلف الآراء والاتجاهات.

جميع حقوق الطبع وإعادة الطبع والنشر والتوزيع محفوظة لمركز المسبار للدراسات والبحوث. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه، أو تخزينه في نظام استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن خططي مسبق من مركز المسبار.

الدراسات والبحوث التي يحويها الكتاب تعبر عن آراء كتابها لا عن رأي المركز.



مركز المسبار للدراسات والبحوث

Al Mesbar Studies & Research Centre

5	تقديم
	التصوف في بلاد الشام - التاريخ والأثر والواقع والمأمول
7	أمين يوسف عودة
	الطرق الصوفية في فلسطين ما بين عامي (1989-2011)
61	من شهر الحبازي
	الطرق الصوفية في بلاد الشام وأنماط التدين الشبابية
147	عبد الجليل علي العبدلة
	مسار التصوف في الأراضي الفلسطينية
209	نادية سعد الدين
	الصوفية في الأردن استراتيجية تقليد أم تكتيكات إصلاح؟
257	محمد العواودة
	منزلة السياسة لدى الطرق والتيارات الصوفية في لبنان
301	محمد حيدر
	انتقال الطريقة السعدية من بلاد الشام إلى بلاد البلقان وحضورها هناك
353	محمد ، الأرناؤوط
	الجغرافيا المتدينة.. الامتداد والاستيعاب لدى متصوفة الشام
385	عباس المرشد
	الصوفيون والإخوان المسلمون في سوريا.. البيوطني ومدرسته
425	عبد الصمد بلاح
	الطرق الصوفية في الأزمة السورية وحدة الجذور واختلافات المصير
461	عمران سميحة نزال
	الجماعات الصوفية والإسلامية الأنماط الجديدة للتدين في سوريا
497	عبد الغني عماد
537	المشاركون في الكتاب



مكتبة لسان العرب

www.lisanarb.com

lisanerab.com رابط بديل

تقديم

مثلت بلاد الشام عبر التاريخ الإسلامي ينبوعاً من ينابيع التصوف وممحطاً لأكابرها وأقطابها. يدرس هذا الكتاب تاريخ التصوف ورجاله في سوريا والأردن وفلسطين ولبنان، ويتبع أطوار التفاعل الشعبي معه، ولا ينسّج الكتاب من التاريخ وحده؛ بل يمزج الحاضر وألوان تقلباته وصوره وتحدياته وقضاياها. مستكشفاً علاقة الصوفية بالسلطة السياسية، وتأثيرها الشعبي، وال موقف من حركات الإسلام السياسي والجماعات الإسلامية الأخرى.

وتتناول الكتاب طرق التصوف كالنقشبندية، والخلوتية، والمولوية، والرفاعية، والشاذلية، والدندراوية. فيما جاءت أنماط الدين الموجودة فيها من خلال شهادات من الخبرة الميدانية لباحثين عملوا على وصف الحالة بأدوات بحثية علمية تساعد القراء أو المهتمين بهذا الشأن، بالتعرف والتطرق للأصل الصوفي والنظام وتركيبة المجتمع ومتطلباته، ودورهم السياسي الذي ظل هامشياً، لا يبعادهم عن السياسية ومجاريها ومتاعبها؛ من أجل التفرّغ للهدف التاريخي الذي قامت عليه الصوفية وهو «عبادة الله».

رئيس المركز



التصوُّف في بلاد الشَّام التاريخ والأثر والواقع والتأمُول

أمين يوسف عودة^(*)

انتشر التصوف في كثير من البقاع الإسلامية، انطلاقاً من بذوره الأولى التي تأسست في كل من البصرة والكوفة والموصل وخراسان وبلاخ والشام. وتطورت معالمه ومبادئه ومصطلحاته ومدوناته، واتخذ مساراً تنظيمياً مدرسيّاً، وذا طابع تربوي أخلاقي، عبر ما يسمى بالطريقة التي تأسس على ممارسة الشعائر الدينية، والمداومة على الأذكار والأوراد المستمدة من وحي الشريعة الإسلامية؛ بغية تربية المريدين وتزكيتهم، لتحقيق الغاية من سلوك التصوف، وهي التتحقق بمعرفة الله تعالى في أسمائه وصفاته وأفعاله.

(*) أستاذ مشارك، في قسم اللغة العربية وأدابها بجامعة آل البيت بالأردن.

وكانت بلاد الشام، وما زالت، مركزاً حاضراً للتصوف والطرق الصوفية، واقليماً استقطب غير قليل من الشخصيات الصوفية المرموقة والمؤثرة من أمثال: إبراهيم بن أدهم والإمام أبي حامد الغزالى، والشيخ الأكبر محى الدين بن العربي، ومولانا جلال الدين الرومي، وصدر الدين القونوى، والشيخ عبد الغنى النابلسى، والأمير عبد القادر الجزائرى وسواهم. وكذلك هو بالنسبة إلى نشاط الطرق الصوفية وفروعها.

ولعل بلاد الشام، ولا سيما بيت المقدس وأكنافه، اكتسبت جاذبية دينية مبكرة، مما ورد في القرآن الكريم من إشارات غير صريحة إلى بيت المقدس، وأخرى تصرّح بذلك المسجد الأقصى الذي ارتبط بعادته الإسراء والمعراج وأرض النبوّات، وترسخت قيمته الدينية الرفيعة فيوعي المسلمين على كونه القبلة الأولى وثالث الحرمات الشريفين. وكذلك مما ورد في بعض الأحاديث النبوية الشريفة الخاصة بفضائل الشام وأهلها، منها قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم «عليك بالشام، فإنّها خيرة الله من أرضه، يجتبى إليها خيرته من عباده، فأماماً إن أبيتهم فعليكم بِيَمْنِكُمْ، واسقوا من غُدُرِكم، فإن الله توكلَ لي بالشام وأهله»⁽¹⁾ وفي قوله: «اللهم بارك لنا في شامنا، اللهم بارك لنا في يمننا، قالوا

(1) ستن أبي داود، خرج أحاديثه وراجع معانيه، الشيخ شريف المهدى، دار ابن الهيثم، القاهرة، ط١، 2007، كتاب الجهاد، ج 2، ص 6، حديث رقم (2483).

وفي نجدنا، قال: اللهم بارك لنا في شامنا وبارك لنا في يمننا، قالوا وفي نجدنا، قال: هناك الزلازل والفتن، وبها أو قال: منها يخرج قرن الشيطان». ⁽²⁾ وثمة خبر هو محل نزاع بين الصوفية وأهل الحديث من حيث القبول والرد وهو الحديث الخاص بأبدال الشام، الذي يرى فيه الصوفية إرهاصاً مبكراً بالإشارة إلى رتبة البدالية، التي هي رتبة من رتب الولاية الصوفية، وفيه جاء «الأبدال بالشام، وهم أربعون رجلاً، كلّما مات رجل أبدل الله مكانه رجلاً، يُسقى بهم الغيث، وينتصر بهم على الأعداء ويصرف عن أهل الشام بهم العذاب». ⁽³⁾ وهذا فضلاً عن الأخبار المتواترة التي تفيد بأن أرض الشام أرض الرباط والجهاد إلى يوم القيمة. لهذه الأسباب ولغيرها، ولا سيما في عصر الحروب الصليبية وما بعده، كان هذا الإقليم محطة أنظار المسلمين عامة، والصوفية خاصة.

تعد شخصية إبراهيم بن أدهم (ت 162هـ / 778) الزاهد ذي المنزع الصوفي العميق، من الشخصيات المبكرة، التي استقر بها المقام في الشام قادمة من بلخ. ومكث فيها قريباً من أربع وعشرين سنة. وتردد في أثنائها على مدينة المصيصة من ثغور الشام، ومرعش،

(2) محمد بن فتوح الحميدي، الجمع بين الصحيحين: البخاري ومسلم، تحقيق: د. علي حسين البواب، دار ابن حزم، بيروت، ط2، 2002، ج. 2، ص165، حديث رقم (1270).

(3) جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الخبر الدال على وجود القطب والأوتاد والنجباء والأبدال، صححة وعلق عليه: عبد الله محمد الصديق المغربي الحسني، مكتبة القاهرة، القاهرة، د. ت، ص3.

ومدينة صور، وبيت المقدس، وعسقلان، وغزة. واشترك في الفزو بالجهاد، واستشهد في إحدى الغزوات ضد البيزنطيين. ومدفنه على الأرجح في جبلة بالقرب من اللاذقية. وله عدة مقامات في كل من دمشق وصور وعسقلان. وفي تعدد مقاماته أو أضرحته دلالة بيّنة على تأثير مسلك إبراهيم بن أدهم الصوفي في المجتمع الشامي، الذي رغب في أن تكون ذكرى حياته الروحية باقية فيه، ومكوناً من مكونات تراثه الديني على مر الأجيال. ولعل ما يعزّز من صدق هذه الدلالة العابرة أن رجلا سأله الإمام الأوزاعي (ت 157هـ / 773): أيهما أحب إليك؟ إبراهيم بن أدهم، أو سليمان الخوّاص (ت 162هـ / 778)؟ فأجاب: إبراهيم بن أدهم أحب إلى؛ لأن إبراهيم يخالط الناس وينبسط إليهم. ومن جملة آثاره الباقية في عادات أهل صور أنهم يستذكرونها في أشعارهم، ولا يرثون ميتاً إلا بدأوا أولاً بذكر إبراهيم بن أدهم.⁽⁴⁾

وكانت لإبراهيم آراء تدل دلالة عميقة على منزعه الصوفي، منها: ذم الدين والزهد فيها وتحري الحلال، والتواضع، والإيثار، ومحبة الله⁽⁵⁾. وشارك معاصرته رابعة العدوية (ت 185هـ / 774) في التأسيس لنظرية الحب الإلهي عند الصوفية، والارتقاء بالعبودية لله من منزلة الخوف والطمع إلى منزلة الحب والشوق. ومن أقواله في

(4) أبونعم الأصفهاني، حلية الأولياء، دار الكتاب العربي، بيروت، ط5، ج.8، ص 9-10.

(5) د. عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1978، ص 231-236.

ذلك «اللهم إنك تعلم أن الجنة لا تزن عندي جناح بعوضة؛ إذا أنت آنسستني بذكرك، ورزقتني حبك، وسهّلت علي طاعتك، فأعطِي الجنة
لمن شئت». ⁽⁶⁾

ولا شك في أن تجوال إبراهيم بن أدهم في غير قليل من مدن بلاد الشام وغورها وحرصه على معايشة الناس بأخلاقه الحميدة وزهده وورعه وتدينِه العميق، وتسامي روحه في محبة الله، ومراقبته وجهاده في سبيله، شكّل في الوعي الجمعي الديني أنموذجًا من نماذج السلوك الديني العليا الحية عند المسلمين، ولا سيما أهل الشام الذين بنوا بالقرب من ضريحه مسجدًا. وفي عهدِي المماليك والعثمانيين أوقفَ أهل الخير والصلاح أوقافاً كبيرة لصالحِ الضريح والمسجد. وفي القرن الثامن الهجري، أنشئت طريقة صوفية منسوبة إلى اسمه وهي الأدھمية، وكانت لها زوايا في المدن العثمانية، كبراها في بيت المقدس، وظلت نشطة حتى سنة 1917م. ⁽⁷⁾

وأما الشخصية التي تبدو أنها أثرت تأثيراً عملياً واسعاً في تصوف المجتمع الشامي وكُونَت مدرسة صوفية فيه، فهي شخصية عبد الرحمن بن أحمد بن عطية الذي شُهِرَ بأبي سليمان الداراني

(6) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 8، ص 35. وينظر: د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام، دار المعارف، مصر، ط 7، ج 3، ص 325-327.

(7) د. محمد أحمد درنيقة، صفحات من جهاد الصوفية والزهاد، جروس برس، طرابلس، ط 1، 1994، ص 32.

(ت205هـ/820 أو 215هـ/830) وهو من أهل الشام، وينسب إلى مدينة داريا القريبة من دمشق، وأما أصوله فمنحدرة من العراق.

وقد تمكن الداراني من صياغة ما يشبه المنهج الصوفي في التربية الروحية واستقطاب جماعة من المریدین الذي التفوا حوله مکونین مدرسة صوفية، تنهض تعالیمها على المركزات الآتية: التأمل والتفكير في الحياة وأداب السلوك، والجوع الذي يستهدف مجاهدة الجسد وشهوات النفس، وعلوم المعرفة ممثلة في القلب والنفس، وعلوم المقامات منظورة في الرضا والورع والتوكّل والحب، وعلوم الأحوال ماثلة في المحاسبة والصدق.⁽⁸⁾

وإذا كان مسلك إبراهيم بن أدهم الروحي صاغ أنموذجاً فردياً أعلى⁽⁹⁾، فإن مسلك الحواري المتأثر بسلفه ابن أدهم سعى إلى تطوير هذا الأنماذج، وتوسيع رقعة تأثيره في المجتمع الشامي من خلال تلامذته الذي تلقوا عنه منهجه الزهد في التزكية، وأخلصوا تعالیمه الروحية. وقد وسمت تعالیم الداراني التي طورها مریدوه من بعده مدرسة الشام الروحية بمیسم خاص، دفع بأهل الشام إلى أن يطلقوا لقب «الجوعية» على المتصوفة بعامة. يقول الكلبازی «أهل الشام

(8) عبد الحکیم عبد الفنی قاسم، المذاہب الصوفیة ومدارسها، مکتبة مدبولی، القاهرۃ، ط.2، 1999، ص.163.

(9) لا يعني هذا أن إبراهيم بن أدهم لم يتخرج به أحد، ولكنه يعني أن شخصیته الروحیة كانت ذات سمة مهيمنة وفریدة، حتى إن جوانب من حياته في المصادر الصوفیة صفت بصبغة أسطوریة.

سموهم جوعية؛ لأنهم إنما ينالون من الطعام قدر ما يقيم الصلب للضرورة». ⁽¹⁰⁾ ويقول الداراني «مفتاح الدنيا الشبع، ومفتاح الآخرة الجوع... وأن الله يعطي الدنيا من يحب ومن لا يحب، وأن الجوع في خزائن مدخلة، ولا يعطي إلا من أحب خاصة ولأن أداء من عشائين لقمة أحب إلى من أكلها، وأقوم من أول الليل إلى آخره». ⁽¹¹⁾ ومن أهم تلامذته الذين بسطوا تأثيرهم من بعده في المجتمع الشامي: أحمد بن أبي الحواري الذي لقبه الجنيد بريحانة الشام⁽¹²⁾، وقال عنه يحيى بن معين «أظن أهل الشام يسقيهم الله الغيث به». ⁽¹³⁾ والقاسم بن عثمان الجواعي الذي طور فكرة الجوع، وربطها بالمحبة الإلهية والزهد والعبادة. وفي هذا يقول «سبع الأولياء بالمحبة عن الجوع، فقدوا لذادة الطعام والشراب والشهوات ولذات الدنيا...». ⁽¹⁴⁾ ويقول: «الزهد في الدنيا هو الزهد في الجوف، بقدر ما تملك من بطنك، كذلك تملك من

(10) أبو بكر محمد الكلابي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: محمود أمين النواوي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط.2، ص.29.

(11) أبو الفرج ابن الجوزي، صفة الصفوة، صنع فهارسه: عبد السلام محمد هارون، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط.2، 1992، ج.4، ص.154.

(12) أبو القاسم القشيري النيسابوري، الرسالة القشيرية، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، د. محمود بن الشريف، دار الشعب، القاهرة، 1989، ص.72.

(13) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج.4، ص.165.

(14) المصدر نفسه.

الزهد»⁽¹⁵⁾ و «الجوع مخ العبادة». ⁽¹⁶⁾

والظاهر أن مدرسة الشام الصوفية التي اختارت أن يكون طريق الجوع شعاراً لها قد تأثرت بعوامل عدّة، منها العامل الديني المنظور في السنة القولية والعملية للرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم، كما في قوله «بحسب ابن آدم لقيمات يقمن صلبه»⁽¹⁷⁾. وفي عامل البيئة الاجتماعية المترفة التي عمل الحكم الأموي سابقاً على إشاعتها وترسيخها، وإلهاء الناس بها. فلئن كان شغل أهل الدنيا بملذات العاجلة والشبع منها لوفرتها، ففي المقابل شغل الصوفية بضدها وهو الجوع، والزهد فيها عن طريق ترويض النفوس به، فالجوع يكبح جماح الشهوات بجملتها، ويتحول دون السقوط في غواياتها. ورأوا في هذا المسلك طريق الخلاص الموصلة إلى تصفية الروح وتلقي المعارف الإلهية الدينية. وربما يكون الاتصال بالرهبان المجاورين عاملًا ثالثاً أسهم في ترسيخ هذا الارتباط الروحي الذي هو مسلك مشترك بين أصحاب الديانات عموماً. وقد نقلت أخبار عن غير قليل من الصوفية الذين كانوا يلتقدون الرهبان في أديرتهم، ويتحدثون إليهم، ومن هؤلاء

(15) أبو طالب المكي، قوت القلوب، المطبعة الميمنية بمصر، 1306هـ، ج. 1، ص252.

(16) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج. 4، ص165.

(17) مرتضى الزبيدي، اتحاف السادة المتدينين بشرح إحياء علوم الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 4، ج. 5، ص582.

الصوفية أحمد بن أبي الحواري نفسه.⁽¹⁸⁾ على أنه ينبغي التنبيه إلى أن بعض المشترك الذي يمكن أن يقع بين الصوفية والرهبان هو مشترك في المسلك الأخلاقي والارتياض الروحي وليس في الاعتقاد اللاهوتي.

وهكذا بدأت تشيع فكرة هذه الطائفة الجوعية (الصوفية)، ويتسع تأثيرها في المجتمع الشامي، ويسير في ركابها مجموعة من العباد الذين لم يبق من تراثهم سوى القليل: فترى فكرة الجوع لدى مضاء بن عيسى الزاهد الشامي الذي يقول «إن ترك لقمة خير من قيام ليلة» ويتحدث عن المعرفة والإلهام ويربطهما بالخوف. ويردد بعض مقولات الداراني. ومنهم عبد العزيز بن عمير الذي يقول «الصيام سجن المؤمن عن الدنيا». كما التحق بالشام عباد آخرون من واسط في العراق، واقتفوا آثار المدرسة الجوعية الشامية، كأبي عباد الشامي، وعلى بن الفتح الحلبي، وعلى بن عبد الحميد الفضائي الذي حج من حلب ماشياً على قدميه أربعين عاماً، وكان يعدُّ من الأبدال وسواهم.⁽¹⁹⁾

ومن كبار صوفية الشام الذين تربى في كنفهم أكثر مشايخها، أبو إسحاق إبراهيم بن داود القصار الرّقّي (ت 326هـ / 937)، وكان من أقران الجنيد وابن الجلاء، وكان ملازماً للفقر مجرداً فيه محباً

(18) أبو نعيم، حلية الأولياء، ج 10، ص 5.

(19) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج 4، ص 167-168. وينظر: د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفية في الإسلام، ج 3، ص 327.

لأهلها. وله كلام في المعرفة والمجاهدات، منه قوله «المعرفة إثبات الرب عز وجل خارجاً عن كل موهوم» وقوله «ضعف الخلق من ضعف عن رد شهواته، وأقوى الخلق من قوي على ردها». وله كلام على المقامات والأحوال كالتوكل والرضا والمحبة والأنس.⁽²⁰⁾ ومن جلة مشايخها أيضاً، أبو عمرو الدمشقي (ت320هـ/932) كان عالماً بدقائق المعارف والحقائق⁽²¹⁾. ومنهم أبو عبد الله بن الجلاء (ت306هـ/918) الذي أقام في الرملة ودمشق. ومما قيل فيه «إن في الدنيا ثلاثة من أئمة الصوفية، لا رابع لهم: الجنيد ببغداد، وأبو عثمان بن سببور، وأبو عبد الله بن الجلاء بالشام».⁽²²⁾ ومنهم المحدث الصوفي محمد بن طاهر المقدسي المعروف بابن القيسراني (ت507هـ/1113)، وهو الذي صنف كتاب «صفوة التصوف» الذي يضاهي مصنفات المتقدمين في موضوعه.

وأما المناطق الأخرى من بلاد الشام، كبيت المقدس، وجل لبنان، فضلاً عن البوادي والغور، فقد وطأت أكتافها منذ اللحظات الأولى التي راح يستقر فيها المسلك الروحي في الشام، سواء من العباد الوافدين من مناطق العراق وخراسان وسواها، أو من عباد الشام

(20) أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق: نور الدين شريبيه، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط.3، ص.319-321. 1986

(21) المصدر نفسه، ص.275

(22) المصدر نفسه، ص.176

أنفسهم، واستقبلت عدداً منهم. وقد تقدمت الإشارة إلى أن إبراهيم بن أدهم زار بيت المقدس وعسقلان وصور، وكان يغزو ويقيم في ثغور الشام المتاخمة لبلاد الروم. وقد أضافت مصنفات تراجم الصوفية بالحديث عن غيره من العباد المنتشرين في نواحي بلاد الشام وثغورها، بدءاً بظهورهم في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، وازدهار نشاطهم وانتشارهم في القرون الثلاثة التالية، ونجد ابن الجوزي في صفة الصفوية يترجم لحيوات العباد والعابدات، المعروفيين والجهولين، والعقلاً والمجانين، ويصف أحوالهم ويصنفهم وفق منظور الطبقات والمناطق الجغرافية، وهكذا فعل في بلاد الشام، فثمة مصطفون من أهل الشام، ومصطفون من عباد بيت المقدس، وأهل جبلة، وأهل العاصم والثغور، وأهل عسقلان، وعباد جبل لبنان، وجبل الكلام، وجبل الطور، وجبار بيت المقدس، وجبار الشام والسوائل، والبواقي والفلوات.

إن انتشار العباد والصوفية في هذا النطاق الجغرافي الواسع، ليدل على أن بلاد الشام كانت منذ فترة مبكرة موطنًا ملائماً للسياحة التعبدية والتأملية بحكم فضائلها ومناقب أهلها على ما تقدم، والسياحة الجهادية بحكم متاخمتها حدودها متاخمة مباشرة للروم.

ولعل المتأمل في سير هؤلاء الصوفية ينتهي إلى تصنيفهم

أصنافاً ثلاثة، الصنف الأول: صوفية التغور، وهم الذي يرابطون في أوقات الجهاد. والثاني: الصوفية المربيون والمعلمون المقيمون بين ظهراني الناس. والثالث: الصوفية المنفردون والمتبعدون في الأماكن النائية. فهم موزعون بين جهاد أصغر وجهاد أكبر، وكان المشائخ في أوقات السلم يتفرغون لمجاهد النفس، وتربية المریدين بالحال والقال.

على أننا لا ينبغي أن نغادر هذا الفسحة دون أن نشير إلى الإمام أبي حامد الغزالى الطوسي (ت505هـ/1111م) الذي كان له تأثير جذري في توجيه التصوف الإسلامي بعامة نحو الاستقرار، وإضفاء الشرعية القرآنية والسنوية عليه، وقد كان النزاع بين الفقهاء والصوفية قائماً منذ القرن الثالث الهجري على مدى شرعية المسلك الصوفي، الذي أخذ يتخلله الشطح والدعوى العريضة بعيدة عن الدين الإسلامي وروحه، كإسقاط التكاليف الشرعية من قبل بعض الفرق الباطنية المستترة بستار التصوف، وفساد العقيدة عند شواد الصوفية والقول بالحلول والاتحاد. ومن المعروف أن الغزالى كان كتب عن فضائح الباطنية، وعن الفلسفة في التهافت، وكان من أكبر المناهضين عن مذهب أهل السنة في القرن الخامس الهجري، الذي اشتد فيه نفوذ الفرق الباطنية المناوئة للمذهب السنوي. وإن مناسبة ذكره هو خروجه من بغداد وإقامته في دمشق مدة طويلة معتكفاً في منارة المسجد الأموي، لا هم له سوى مجاهدة نفسه وتزكيتها. ثم

كانت له رحلة إلى بيت المقدس، وفي صخرتها واصل خلواته وعباداته، وبذلك تكون دمشق وبيت المقدس شهادتا التحول الجذري الذي عاشه الغزالى، ليتمكن من بعد من تصحيح مسار التصوف، واستعادة علاقته النقية بروح الدين الإسلامي، والتمكن له عبر الكشف عن مرجعياته القرآنية والسنية وضوابطه الشرعية.

وخلاصة القول في هذا التمهيد، أن بلاد الشام كانت مركزاً من المراكز التي احتضنت تصوف مجاهدة النفس والأخلاق منذ وفود طلائمه المبكرة من العراق وما حوله، وأسهمت في تطويره بما يتسم مع طبيعة أهل هذا الإقليم، زماناً ومكاناً وإرثاً أمورياً. وحمل مشايخه على عاتقهم المشاركة في التقليل من حدة إقبال المجتمع على الدنيا وزينتها، وترويض النفوس ومجahدتها بالتخلي عن الأوصاف الذميمة، والتحلي بالأخلاق الحميدة، والسمو بالعبادات نحو التحقق بسمات الإخلاص والمحبة والمجاهدة، والترغيب في استكشاف الجوانب الجوانية للدين، والحاضنة للمعارف الذوقية التي تُنال بالحال والسلوك والتزكية وسلامة القلب، والتي من خصائصها المهمة التحرر من الانتماءات السياسية والطائفية، وتجاوز قيود المذهبية الضيقة الأفق. وكان تصوف الشام تصوفاً حريضاً على التمسك بتعاليم القرآن والسنة، والبحث على العلم العمل. ولعل أبا سليمان الداراني اختزل هذه الحقيقة بقوله «ربما يقع في قلبي النكتة من نكت القوم أيامًا، فلا أقبل

منه إلا بشاهدين عدلين الكتاب والسنة». وكذلك في كلامه الذي وجهه إلى تلميذه أحمد بن أبي الحواري يحثُّ على العمل والكسب «ليس العبادة عندنا أن تصفَّ قدميك وغيرك يفتُّ لك، ولكن ابدأ برغيفيك فأحرزهما ثم تعبد، ولا خير في قلب يتوقع قرع الباب، يتوقع إنساناً يجيئه يعطيه شيئاً».⁽²³⁾

الطرق الصوفية في بلاد الشام وزواياها

يكاد ينعقد إجماع الباحثين على أن القرن السادس الهجري، هو القرن الذي بدأت تنشأ فيه الطرق الصوفية، وخصوصاً في العراق الذي تصدر الأقاليم الإسلامية في التوطئة لنشوء التصوف وطريقه. وقد يبدو أمر ظهور التجمعات الصوفية الكبرى، والتفافها حول شخصية صوفية قيادية، همُّها التزكية والإرشاد والتربية- تطوراً طبيعياً يتتسق مع ازدهار التصوف نفسه، وكثرة المنتسبين إليه، وال الحاجة إلى تنظيم مثل هذا التجمعات على قلوب رجال أخلصوا لدينهم، وخبروا مكائد الشيطان والنفس والهوى، وسعوا إلى تنقية المسلك الروحي في الدين من البدع والمتطلفين والمدعين والدجالين، وضبطه بضوابط الشريعة والطرق القويمة. هذا بالإضافة إلى أن القرن السادس الهجري كان يعيش- كحال القرن السابق له- صراعات سياسية داخلية وخارجية،

(23) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج 4، 159-160.

وخصوصيات دينية ومذهبية أفضت إلى مزيد من توهين وحدة الأمة ومزيد من تفكك النسيج الاجتماعي والديني، وتداعي الخلافة العباسية وانحسار سلطتها. وكانت ثغور الأقاليم في شمال الدولة الإسلامية وغربها تتعرض للغزو الخارجي، الذي كان ينبع نارة ويتحقق أخرى. في ظل هذا الوضع المضطرب، كان لا بد من البحث عن مشاريع إصلاحية دينية وأخلاقية وسياسية وعسكرية. ولعل مثل هذا التجمعات الصوفية الكبيرة التي أطلق عليها تسمية الطرق أو المدارس، كانت تمثل واحداً من هذه المشاريع التي لا شك في أنها استثممت مشروع الفزالي الإحيائي لعلوم الدين قولاً وعملاً، وأسهمت أهاماً كبيراً في إصلاح الفرد والجماعة، والوقوف في وجه انحراف الفرق الباطنية الغالية، والدفاع عن مذهب أهل السنة، والمشاركة في مجاهدة الأعداء، ولا سيما في فترة الحروب الصليبية.

على أن الصياغات الأولى للطرق الصوفية، التي ستكون في العصور اللاحقة على نحو آخر أكثر تنظيماً واتساعاً وشهرة، كانت بدأت تتشكل طلائعها الأولى قبل القرن السادس فقد وقف الهجويري على عدد من التجمعات الصوفية المنسوبة إلى مؤسسيها، وأطلق عليها تسمية الفرق، وهي: الجنيدية نسبة إلى أبي القاسم الجنيد (ت 297هـ/909م) والحكيمية نسبة إلى الحكيم الترمذى والخرازية نسبة إلى أبي سعيد الخراز (ت 297هـ/909م) والخفيفية نسبة إلى

أبي عبد الله محمد بن خفيف (ت 271هـ/884م) والسهلية نسبة إلى سهل بن عبد الله التستري (ت 283هـ/896) والطيفورية نسبة إلى أبي يزيد طيفور بن عيسى البسطامي (ت 261هـ/874م) والقصارية نسبة إلى أبي صالح القصار (ت 271هـ/884) والمحاسبي نسبة إلى الحارث المحاسبي (ت 243هـ/857) والنورية نسبة إلى أبي الحسن النوري (ت 295هـ/907) والسيارية نسبة إلى أبي العباس السيار (ت 342هـ/953).⁽²⁴⁾

ويغلب الظن أن فكرة الطريقة مستمدّة من مثل هذا التجمعات، وتمثل نمواً طبيعيّاً لها.

وأما الطرق أو المدارس الصوفية الأولى التي ذاع صيتها، وانتقل تأثيرها إلى بلاد الشام وأكثر الأقاليم الإسلامية، وبقيت حيّة عبر سلاسل مشايخها وتفرعاتها، فهي: الطريقة القادرية أو الجيلانية التي أسسها الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت 561هـ/1165) في بغداد، وامتدت تأثيرها في وقت مبكر إلى بلاد الشام عن طريق أبي عبد الله محمد البطائحي الذي استوطن بعلبك، وهو أحد مريدي الشيخ عبد القادر، وكذلك عن طريق بعض أبنائه، كالشيخ موسى (ت 618هـ/1221) والشيخ عيسى (ت 573هـ/1177). ومن بعض

(24) أبو الحسن علي بن عثمان المھجوري، کشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق: د. إسعاد عبد الهادي قنديل، راجع الترجمة: د. أمين عبد المجيد بدوى، دار النهضة العربية، بيروت، 1980، ص 404-500.

أحفاده كالسيد شرف الدين يحيى بن أحمد بن محمد بن عبد الرزاق ابن الإمام الجيلاني، الذي أقام بحماء سنة 734هـ/1333. (25) وأنشأت الأسرة الكيلانية (الجيلانية) في حماة جوامع وتكايا منذ مطلع القرن السابع الهجري وأوقفوا عليها أوقافاً عظيمة. وجدد سيف الدين الكيلاني المدرسة النورية فيها وجعلها تكية للقادرية، وبنى الشيخ مرتضى الكيلاني رباطاً عظيماً فيها. وكان لهذه الأسرة أثر بارز في تاريخ هذه المدينة. وأفرادها من كبار علمائها ومشايخها وأعيانها، كانوا يتقدلون مناصب الإفتاء أو نقابة الأشراف، منهم الشيخ محمد على الكيلاني الذي كان مفتياً وشيخ مشايخ الطرق الصوفية فيها (26).

ومن فروع القادرية في دمشق الطريقة الداودية، أنشأها أبو بكر بن داود (ت 806هـ/1403)، وأسس الزاوية الداودية بسفح جبل قاسيون. (27) والطريقة الصمادية، أنشأها محمد الصمادي (ت 997هـ/1588) ولها زاوية بمحلة الشاغور. (28)

(25) عبد الغني النابسي، الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى بلاد الشام ومصر والحجاج، تقديم وإعداد: د. أحمد عبدالمجيد هربدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986، ص. 49. يوسف محمد طه زيدان، الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر، دار الجبل، بيروت، ط. 1، 1991، ص. 179.

(26) د. محمد درنيقة، الشيخ عبد القادر الجيلاني وأعلام القادرية، دار المعارف العمومية، طرابلس، ط. 1، 1992، ص. 123.

(27) عبد القادر بن محمد التعميمي الدمشقي، الدارس في تاريخ المدارس، تحقيق: جعفر الحسني، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط. 2، ج. 2، ص. 202-203.

(28) ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت، ج. 8، ص. 275.

وفي حلب زاوية الصالحية بمنطقة المصاين وتعرف أيضاً بالقادرية، وهي من أقدم الزوايا بحلب. وثمة زاوية أخرى للقادرية تُنسب للأمير جلبان، انشئت عام 1368هـ/770هـ. وأخذت الطريقة القادرية بالانتشار على نطاق واسع في بلاد الشام منذ القرن التاسع الهجري.⁽²⁹⁾ وكان من أبرز شيوخها في رملة فلسطين الشيخ أحمد بن رسلان (ت 841هـ/1437). والشيخ إبراهيم بن محمد بهادر المعروف ببرهان الدين بن زقاعة الغزي الشافعي (ت 816هـ/1413) في غزة. وكانت القدس مسكن شيخ شيوخ القادرية في فلسطين، ومن أشهرهم في أواخر القرن التاسع الهجري الشيخ موسى شرف الدين القادرى (ت 898هـ/1492). ومن شيوخ القدس القادريين في القرن الثاني عشر الهجري الشيخ محمد الخليلي (ت 1139هـ/1726) مفتى الشافعية فيها⁽³⁰⁾. وكان الشيخ عبد الغنى النابلسى (ت 1143هـ/1730) من كبار منتسبيها، وقد أشار في رحلته إلى بلاد الشام ومصر والججاز، إلى ازدهار الطريقة القادرية في فلسطين، حيث كانت المدرسة القادرية بالقدس الشريف عامرة آنذاك، وكان يقوم على شؤونها أبو الوفا العلمي (ت 1109هـ/1697) القادرى وأولاده⁽³¹⁾. ولل القادرية زاوية في

(29) سينفر ترجمتها، الفرق الصوفية في الإسلام، ترجمة ودراسة وتعليق: د. عبد القادر البحراوي، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1994 ص 80-81.

(30) عبد الباقى مفتاح، أصوات على الشيخ عبد القادر الجيلاني وانتشار طريقته، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2009، ص 361-362.

(31) يوسف محمد زيدان، الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر، ص 180.

مدينة الخليل بظاهر البلد.

وفي العصر الحديث تزعم محمد عز الدين القسام بن عبد القادر (ت1935م) الجهاد ضد الاستعمار الفرنسي في سوريا، والاستعمار الإنجليزي واليهود في فلسطين، وكان قادرًا النسبة كوالده⁽³²⁾. ومن الشعراء والمصنفين الشيخ يوسف النبهاني (ت1932م) رئيس محكمة الحقوق في بيروت الذي أدخل على الطريقة القادرية طرقا أخرى، كالخلوتية والشاذلية والرفاعية والنقبانية. ومن كبار المربين القادريين في بيت المقدس العارف بالله الشيخ هاشم بن الشيخ حسن البغدادي القادري الكيلاني (ت1995م)⁽³³⁾.

وانتقلت الطريقة إلى طرابلس الشام مع أسرتي الكيلاني والزعبي اللتين تعود جذورهما إلى الإمام الجيلاني. ويكتفي أن نشير إلى أن أبرز ناشر للطريقة القادرية في طرابلس، وأكبر مؤسس لزواياها هو الشيخ خالد بن عمر الكيلاني الذي تخرج به عدد من العلماء والمشايخ، وكان عالماً بالمذاهب الأربعة. وانتشرت الزوايا القادرية في طرابلس وضواحيها. وفي بيروت كان للقادري زاوية بسوية الفوقاني اسمها زاوية التوبة أو مسجد التوبة أو مسجد البحر. ولا تزال الطريقة

(32) أسعد الخطيب، البطولة والفتاء عند الصوفية: دراسة تاريخية، تقديم: د. عبد الكريم اليافي، الشيخ ياسين الخطيب، محمد هشام برهانى، الناشر: المؤلف، مطبعة الشام، د. ت. ص225-226.

(33) عبد اليافي مفتاح، أضواء على الشيخ عبد القادر الجيلاني وانتشار طريقته، ص363-366.

القادرية قائمة ونشطة في لبنان إلى أيامنا هذه⁽³⁴⁾.

وعموما فقد تعاظم انتشار الطريقة القادرية في العالم الإسلامي منذ وقت مبكر، حتى قال ابن تيمية فيها أنه كلما قابل واحداً من عامة المسلمين وجده مریداً في الطريقة القادرية.⁽³⁵⁾ وما زال مشايخها ومنتسبوها إلى اليوم يمارسون نشاطاتهم التربوية وشعائرهم الدينية في سوريا ولبنان وفلسطين، وأما الأردن فهو حديث عهد بالطرق الصوفية، ويغلب الظن أنها انتقلت إليه من سوريا وفلسطين والعراق في مطلع القرن الماضي.

ومن الطرق الكبيرة الأخرى في بلاد الشام، الطريقة الرفاعية التي أسسها الشيخ أحمد الرفاعي (ت 578هـ / 1182) في واسط والبطائج بالعراق، وانتقلت إلى بلاد الشام بوساطة أبي محمد علي الحريري (ت 645هـ / 1247)، وعرفت الطريقة باسم الحريرية، ولهم الزاوية الحريرية على الشرف القبلي بدمشق. وكذلك الزاوية الحريرية الأعقة بالمزة نسبة إلى الشيخ أحمد الأعقة الحريري⁽³⁶⁾. ومن نشر الطريقة في بلاد الشام الشيخ عز الدين أحمد الصياد

(34) د. محمد درنيقة، الطرق الوصوفية ومشايخها في طرابلس، دار الإشارة، طرابلس، ط1، 1984، ص 89-109. الشيخ عبد القادر الجيلاني وأعلام القادرية، ص 123.

(35) يوسف محمد زيدان، الطريق الصوفي وفروع القادرية بمصر، ص 178.

(36) التعيمي، الدارس في تاريخ المدارس، ج 2، ص 199. سليمان سليم علم الدين، التصوف الإسلامي، دار نون، بيروت، ط 1، 1999، ص 473.

(ت670هـ/1271) الذي نزل حمص وبنى فيها رباطاً، ثم انتقل منها إلى حلب سنة 643هـ/1245 وأقام فيها، وهو الذي تسبب إليه الطريقة الصيادية الرفاعية.

وتعدُّ الطريقة السعدية الجباوية التي أنشأها سعد الدين الجباوي (ت621هـ/1224)، من أبرز فروع الرفاعية في سوريا، ولا سيما في دمشق، وهي لا تزال نشطة إلى اليوم، ولها زوايا في كل من حي الميدان، وهي القيمرية، وهي الشاغور بدمشق⁽³⁷⁾. ومن فروع الرفاعية الطريقة الجنديّة التي أنشأها علي الجندي في حمص، والطريقة القطنانية التي يعود إنشاؤها إلى الراعي القطناني الدمشقي، والطريقة الطالبية المنسوبة إلى طالب الرفاعي (ت683هـ/1284م) في دمشق، والطريقة العقiliّة التي أنشأها عقيل المنجبي العمري ابن شهاب الدين أحمد البطائحي الهكاري العمري في دمشق⁽³⁸⁾. وانتقلت إلى طرابلس الشام مع أحد أحفاد عز الدين الصياد، ومنذ مطلع القرن العاشر الهجري كانت الطريقة منتشرة في أغلب ضواحيها. ومن أشهر زواياها في طرابلس التي ما زالت تمارس فيها شعائر الذكر: زاوية الشيخ أحمد الصيادي، وزاوية الشيخ علي الزاهد، وزاوية الشيخ سلمان البارودي، وزاوية الشيخ مصباح سمنة، وزاوية الشيخ سعيد

(37) الموقع الرسمي لعائلة سعد الدين السعدي الجباوي، على الرابط:
<http://sadijebawi.awardspace.us/index01.htm>

(38) سليمان سليم علم الدين، التصوف الإسلامي، ص475-476

المبيض.⁽³⁹⁾ وفي القدس زاوية للرفاعية أنشئت في العصر المملوكي، ثم نزل بها بعض مسلمي الهند وجددوا بناءها في القرن العاشر الهجري، وسميت بزاوية الهنود. واتسع نشاط الطريقة الرفاعية حتى كانت أكثر انتشاراً من كل الطرق إلى أن ذاع صيت الطريقة القادرية، فغلبتها وصارت أكبر منها⁽⁴⁰⁾.

وأما الطرق المشهورة الأخرى، فقد انتشرت في بلاد الشام في وقت لاحق للطريقتين القادرية والرفاعية. ومنها الطريقة الشاذلية، التي أسسها الشيخ علي أبو الحسن الشاذلي (ت 656هـ/1258)، انطلاقاً من شاذلة بتونس. وترجع جذور هذا الطريقة إلىشيخ الشيوخ أبي مدين شعيب (ت 594هـ/1197)، وانتقلت إلى بلاد الشام في أوائل القرن العاشر الهجري⁽⁴¹⁾. ولعلها من أكثر الطرق انتشاراً الآن في سوريا والأردن. والطريقة المولوية التي تنسب إلى «مولانا» جلال الدين الرومي (ت 672هـ/1273) والتي انطلقت من تركيا ثم انتقلت إلى بلاد الشام، ولا سيما حلب التي كان فيها أكبر زاوية للمولوية. وهياليوم منتشرة على نطاق ضيق في كل من دمشق وحمص وحلب وطرابلس.⁽⁴²⁾ والطريقة البدوية أو السطوحية التي تنسب إلى السيد

(39) د. محمد درنيقة، الطرق الوصوفية ومشايخها في طرابلس، ص 116، 135.

(40) سبنسر ترمنجهام، الفرق الصوفية في الإسلام، ص 77.

(41) سليمان سليم علم الدين، التصوف الإسلامي، ص 457.

(42) د. عبود عبد الله العسكري، تاريخ التصوف في سوريا: النشأة والتطور، دار النمير، دمشق، ط 1، 2006.

أحمد البدوي (ت 675هـ / 1276م)، ومنشؤها في طنطا بمصر. والظاهر أن الشيخ محمد القاوقجي الطرابلسي هو أول من أدخل الطريقة البدوية إلى طرابلس، وكان مجازاً بالطريقة الشاذلية والبدوية. وما زالت بعض الزوايا التابعة لها تقيم طقوس الأذكار إلى اليوم.⁽⁴³⁾ وأما الطريقة النقشبندية فتعود جذورها إلى الشيخ يوسف الهمذاني (ت 535هـ / 1140م)، والشيخ عبد الخالق خوجداني (ت 575هـ / 1179م) ومع ذلك فإن هذه الطريقة عرفت وانتشرت بفضل محمد بهاء الدين الأوسي البخاري المعروف بشاه نقشبند (ت 791هـ / 1388م) وسميت باسمه⁽⁴⁴⁾. وهي إلى اليوم مزدهرة وتمارس نشاطها في أرجاء المدن السورية، وفلسطين ولبنان والأردن. وكذلك الخلوتية التي يرى أصحابها أن الرسول - صلى الله عليه وعلى آله وسلم - هو المؤسس لطريقتهم. ومن مشايخها المجددين الشيخ عمر الخلotti (ت حوالي 800هـ / 1397م). وتنشر في سوريا وفلسطين ولبنان والأردن.

وقد انتشرت هذه الطرق فيسائر البلاد الشامية، في فلسطين ولبنان منذ وقت مبكر وفي الأردن منذ مطلع القرن العشرين. وبنيت لها الزوايا حيث تقام شعائر الذكر والتدريس والتربية والإرشاد.

ص.263

(43) د. محمد درنيقة، الطرق الصوفية ومشايخها في طرابلس، ص 189-193.

(44) الشيخ محمد الكسندراني الحسيني، موسوعة الكسندراني فيما اصطلاح عليه أهل التصوف والعرفان، دار بالمحبة، دمشق، دار آية، بيروت، ط 1، 2005، ج 14، ص 145.

وازدادت العناية بها في فترة الحروب الصليبية لكانة الصوفية المرموقة عند الزنكيين والأيوبيين والماليك، ولأنهم محمود في الحث على الجهاد والمقاومة، على ما سيأتي في مستأنف الحديث.

على أن العناية الأكبر كانت من لدن سلاطين بنى عثمان الذين كانوا يجلّون مشايخ التصوف، ويوقفون على زواياهم الأوقاف العظيمة، كما أن منهم من كان ينتمي إلى الطريقة الصوفية كالسلطان سليم الثالث (ت1222هـ/1807) الذي كان مولوي الطريقة، والسلطان عبد الحميد الثاني (ت1337هـ/1918) الذي انتسب إلى الطريقة الشاذلية البشترية بوساطة الشيخ محمود أبي الشامات (ت1922)

في الشام، وهو الذي وجه إليه السلطان عبد الحميد بعد خلعه من السلطنة وحجزه في سالونيك، رسالة يذكر فيها أسباب عزله، ورفضه بيع فلسطين وجعلها وطنًا قوميًّا لليهود⁽⁴⁵⁾.

وتتجدر الإشارة إلى أن السلطان محمد الثاني فاتح القدسية (ت1481هـ/1486) كان ذا نزعة صوفية، وكان محبًّا للشيخ العالم والطيب والصوفي محمد بن حمزة الملقب بأق شمس الدين، وهو الذي بشر محمد الفاتح بفتح القدسية، وكان مرافقا له فيه.

(45) د. وفاء أحمد السوافطة، المدرسة الشاذلية البشترية وشيخها علي نور الدين البشترطي، طبع على نفقة الشيخ أحمد البشترطي، ط.1، 2003، ص247-248. د. جمال عبد الهادي محمد مسعود، د. وفاء محمد رفت، صفحات مطوية من تاريخ الدولة العثمانية، دار السلام، القاهرة، ط.1، 2009 ج 1 ص401-400.

وقد قبّل السلطان يد الشيخ بعد وقوع الفتح.⁽⁴⁶⁾ وكذلك السلطان سليم الأول (ت 926هـ / 1519)، لما دخل الشام فاتحاً، توجَّه إلى قبر الشيخ محبي الدين بن العربي، وأظهره وبنى عليه قبة وبنى إلى جواره مسجداً وزاوية، بعد أن كان القبر مهملاً ومهجوراً. وعلى ذلك مضت سنة أكثر السلاطين والولاة من بعد في العناية بمشهد ابن العربي.⁽⁴⁷⁾ وذكر الرحالة التركي أوليا جلبي الذي زار فلسطين في القرن الحادى عشر الهجري أن في أرجاء القدس سبعين تكية لسبعين طريقة منها: الجيلانية (القادرية) والبدوية، والرفاعية، والمولوية. وكانت تلك الطرق منتشرة في الوقت ذاته في المدن الفلسطينية الأخرى، منها: نابلس والخليل⁽⁴⁸⁾.

وانشرت الربط والخوانق وزوايا الصوفية انتشاراً واسعاً بانتشار الطرق وتفرعاتها وهو أمر تنظيمي تقضيه الطريقة؛ إذ إن المنتسبين يحتاجون إلى الاجتماع بالشيخ المرشد اجتماعاً دورياً للتواصل والمذاكرة والإرشاد وتلقي التعليمات، فكانت الزوايا تقوم بأداء

(46) طاشكري زادة، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، دار الكتاب العربي، بيروت، 1975 ص 138-140.

(47) محمد رياض الملاح، الشيخ الأكبر محبي الدين بن عربي: سلطان العارفين وإمام المحققين وبقية المجتهدين، المجمع الثنائي، أبو ظبي، ط 1، ص 861-867.

(48) رحلتنا أوليا جلبي: موسوعة رحلات العرب والمسلمين إلى فلسطين: السياحات الصوفية والزيارات الدينية، درسها وحققتها ووضعت حواشتها: تيسير خلف، دار كنعان، ودائرة الثقافة والإعلام بمجمان، ط 1، 2010، ص 52. نبيل محمود السهلي، الزوايا والتکايا في فلسطين بين المصطلح والوظيفة والأداء، على الرابط: <http://www.arabvolunteering.org/corner/avt28085.html>

هذه المهمة الرئيسية. كما أن وفرة مصادر الدعم من سلاطين الدول المتتابعة مكّن للمشايخ من الاستقرار فيها ونشر طرقيهم، هذا فضلاً عن أن السلاطين أنفسهم كانوا يقومون ببناء الزوايا ووقف الأوقاف عليها. وقد أحصى صاحب «الدارس في تاريخ المدارس» عبد القادر بن محمد النعيمي الدمشقي (ت 927/1520) في دمشق وحدها، تسعًا وعشرين خانقاها، وواحدًا وعشرين رباطا، وستًا وعشرين زاوية⁽⁴⁹⁾.

وأما حلب ففيها من الربط والزوايا والخوانق، ما مجموعة ثمان وثمانون إلى عهد محمد كرد علي (ت 1953) وفي القدس تسع وعشرون زاوية، وفي الخليل تسع زوايا. ويشير كرد إلى أن الزوايا في الخليل إلى عهد مجير الدين الجنبي (ت 928هـ/1521) بلغ عددها خمساً وعشرين زاوية. ومن ربط فلسطين الخانقاه الصلاحي في قرية حطين، أنشأه السلطان صلاح الدين الأيوبي، ومنها خانقاه الرملة. ويحصي في إدلب وأعمالها خمس عشرة زاوية وفي طرابلس ثمانى زوايا لكل من الخلوتية والقادرية والرفاعية والشاذلية والنقشبندية، وفي اللاذقية أربع زوايا، هذا فضلاً عما ذكره في كل من حماة وحمص⁽⁵⁰⁾. وثمة زوايا آخر للخلوتية بالأردن في: وادي السير، والرزقاء. وفي: زيتا، ورنليس، وصوريف، وبيت أولا، وباقاة الغربية، ودير البلح، وسواها في

(49) تحقيق: جعفر الحسني، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 2، ج 2، ص 139-222.

(50) محمد كرد علي، خطط الشام، مكتبة التورى، دمشق، ط 3، 1983، ج 6، ص 140-152.

فلاسطين⁽⁵¹⁾.

وأما الوظائف التي كانت تناط بالربط والزوايا والخوانق، فهي وظائف دينية واجتماعية وجهادية. فإذا كانت قريبة من التغور وحدود الدولة الإسلامية فهي للجهاد والعبادة معاً، ويغلب عليها حينئذ تسمية الرباط. وإذا كانت في العواصم فهي للعبادة، والخلوة، والتعليم والإرشاد، وأصلاح ذات البين، وأطعم الطعام للصادر والوارد، وإيواء الرحالة وعابري السبيل. ويغلب عليها تسميات الزاوية والخانقاه والتكية، فضلاً عن الرباط. وثمة بعض الربط الخاصة بالنساء، كرباط البغدادية الذي بنته السيد الجليلة تذكار باي خاتون ابنة الملك الظاهر بيبرس السنة 684هـ/1285 للشيخة الصالحة زينب بنت أبي البركات المعروفة ببنت البغدادية، وأنزلتها ومعها النساء الخيرات، وله شيخة تعظم النساء وتعلمنهن وتذكرهن. وفي هذا الرباط تودع النساء اللاتي طُلّقن أو هجرن، حتى يتزوجن أو يرجعن إلى أزواجهن صيانة لهن. وكُنَّ يخضع لتعليمات صارمة من حيث المراقبة على العبادات، والمحافظة على المسلك الشريف والأخلاق الحميدة.⁽⁵²⁾

(51) سهير محمد يوسف قاسم، *الطرق الصوفية في فلسطين وتراثها الصوبي: الخلوتية والنقشبندية والعلاوية* (رسالة ماجستير) إشراف: د. عبد الكريم البرغوثي، جامعة بيروت، 2005، ص. 97.

(52) تقى الدين أبو العباس المقرizi، كتاب الموعظ والاعتبار بذكر الخلط والآثار، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 1998 ج 4، ص. 303.

الصوفية والحروب الصليبية

يغلب على الثقافة الشائعة عن التصوف أنه ممارسة دينية ذات طابع انعزالي، تشنّد الخلاص الفردي، وتتأى بنفسها عن الخوض في مشكلات الحياة الاجتماعية، وتهرب بعيداً عن مواجهة القضايا الكبرى التي تهمُّ الأمة في حاضرها ومستقبلها. ولئن كان في مثل هذه الثقافة قدر ضئيل من الحق، فإن القدر الأكبر منها يجانب الصواب؛ ولعل ذلك يرجع إلى النظر إلى التصوف من منظور أيديولوجي مسبق، ينزع إلى البحث عن الثغرات ومواطن الضعف، يتلمسها في السالكين لهذا المسلك الروحي، ويندفع إلى صياغتها وتعيمها وإظهارها على كونها تمثل حقيقة التصوف. وثمة سبب آخر، لعله يكمن في الخلافات المنهجية والفكريّة العقدية التي تتبايناها بعض التيارات الدينية الميسّرة والحركية، أو التيارات المؤطرة بإطار التسلف المعاصر، وغالباً ما تحاكم هذا التيار الآخر الصوفيًّا، انطلاقاً من اعتبارات وتشريعات مسبقة ضيقة الأفق، أو من اعتبار كونها تملك الحقيقة المطلقة.

ولا أحد ينكر أن مسار التصوف والطرق الصوفية في التاريخ، كان يصنعه أولياء صادقون؛ يسعون إلى تصفية النفوس والقلوب والأرواح من التعلق بعبودية الأكوان، جليلها وحقيرها، إلى إخلاص التعلق برب الأكوان. كذلك لا أحد ينكر أن ثمة من أساء إلى هذا المسار

الروحي، بعلم أو بجهل، وأدرج فيه من البدع والأهواء جاعلاً إياها دينًا يتبعده به. وكذلك يقال في المدعين والبطالين والمحتالين الذين ينصبون أنفسهم شيوخاً وعارفين، فيخونون الأمانات، ويشوهون روح الدين، ويأكلون أموال الناس بالباطل. وقد أوجز التاج السبكي هذا الأمر بقوله «إذا علمت أن خاصية الخلق هم الصوفية، فاعلم أنهم قد تشبه بهم أقوام ليسوا منهم، فأوجب تشبه أولاء بهم سوء الظن»⁽⁵³⁾.

وأما الخلافات المنهجية والعقدية القائمة بين بعض التيارات الدينية والتصوف، فهي خلافات يحملها الدين، عند من ينظر نظر إنصاف وتحقيق وعلم، وعند من يتجرد عن الهوى والتسبيس، وعند من يستبصر منطق المعرفة الذوقية ومنهجها وأدواتها المعرفية. ولا ينبغي أن تكون مثل هذه الخلافات مناط تفرقة، إنما ينبغي أن تكون مدعاة للتنوع والتكميل والتآزر.

ولقد كان لأرباب التصوف الصادقين نصيب من المشاركة في جهاد الأعداء، فضلاً عن مجاهدة النفوس وتزكيتها وتأهيلها للحد من تغول الشهوات المادية والمعنوية، ومواجهة ما قد يصيب المجتمع من انحرافات عن جادة الصواب. وكانت عنابة الصوفية بباب الجehad منذ وقت مبكر. وقد تقدم القول في إبراهيم بن أدهم الذي أقام بالشام

(53) تاج الدين عبد الوهاب السبكي، معبد النعم ومبيد النقم، حققه وضبطه وعلق عليه: محمد علي التجار، أبو زيد شibli، محمد أبو العيون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط. 2، 1993، ص 123.

عابداً وغازيًّا ومرباطاً، ومثله علي بن بكار الشامي (ت 199هـ/814) الذي سكن المصيصة مرباطاً واستشهد فيها. وعبد الله بن المبارك (ت 181هـ/797) الذي كان يغزو سنة ويحج سنة ويتجه سنة، وخرج إلى ثغر المصيصة للمرابطة وبصحبته نفر من الصوفية.⁽⁵⁴⁾ وأبو سعيد الشهيد، الذي أدرك عبد الله بن المبارك، وكان صاحب بأس شديد في الغزوات. وأبو إسحاق الفزارى (ت 183هـ/799) إمام أهل الشام في المغاري. وأبو معاوية الأسود الذي كان يمضي معظم أوقاته مرابطاً في ثغر طرسوس. وأبو يوسف الفسولي الذي كان يغزو مع رفاته أرض الروم. ويوسف بن أسباط (ت 199هـ/814) الفتى المرابط.

وأحمد بن عاصم الأنطاكى، وهو من متقدمي مشائخ الثغور⁽⁵⁵⁾، وسوهم من أوائل الصوفية في بلاد الشام. وفي هذا السياق يقول شوقي ضيف: «إن زهادنا ومتصوفتنا كانوا دائمًا يرون من تمام تصوفهم وزهدهم أن يجاهدوا العدو ويرابطوا له في الثغور، حتى إذا كان نفير الحرب تقدمو الصنوف يقتلون أعداء الدين الحنيف ويستشهدون». وقد خصص ابن الجوزي في كتابه صفة الصفوة عنوانات مستقلة للصوفية المرابطين في الثغور، وهي: «ذكر المصطفين من أهل العواصم

(54) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، دار الفكر، دمشق، د. ت، ج 10، ص 157.

(55) أسعد الخطيب، البطولة والفاء عند الصوفية: دراسة تاريخية، ص 64-67، 72.

(56) عصر الدول والإمارات: الشام، دار المعارف، القاهرة، ط 2، د. ت، ص 54.

والثغور» و «ذكر المصطفين من عباد الثغور المجهولي الأسماء» و «من المصطفيات من عابدات الثغور»⁽⁵⁷⁾.

عني غير قليل من مؤرخي الحروب الصليبية بالوقوف على العلاقة الوثيقة الصلة بين سلاطين الدول: الزنكية، والأيوبية، والمملوكية، ورجال التصوف وظرفه في بلاد الشام، وأشاروا إلى الآثار المحمودة التي صنعتها الصوفية الصادقون إبان الحروب التي واجهتها هذه الدول. ويبدو أن انتشار التصوف، واتساع نفوذ المشايخ والطرق في المجتمع الشامي أدى إلى تحالف بينهم وبين الساسة الذين كانوا بحاجة إليه في خضم الصراعات الداخلية بين أمراء الدول أنفسهم من جهة، والخلافات القائمة بين القوى السننية والشيعية من جهة ثانية، والمعارك الدائرة بين الجيوش الإسلامية والجيوش الصليبية الراحفة من جهة ثالثة.

ثم إن الصوفية كانوا مأموني الجانب من جهة الصراع على السلطة السياسية. ولم تقتصر فوائد هذا التحالف على الجانب السياسي، إنما تعدته إلى جوانب أخرى، ولا سيما الجانب الديني، فقد استثمر الزنكيون والأيوبيون تحالفاتهم مع الصوفية، ومن قبلهم السلاجقة، ولا سيما الوزير نظام الملك (ت 485هـ / 1092) في التصدي

(57) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج 4، ص 200، 202، 177.

للتشيع الاسماعيلي والفرق الباطنية، وتفوقة المذهب السنّي والمحافظة عليه في بلاد الشام. وكان من ثمرات هذا التحالف مزيد من ازدهار التصوف، وعلوًّ مكانة الصوفية عند السلاطين. وتجلت رعاية هؤلاء لهم بإنشاء الروايا والربط ووقف الأوقاف الكبيرة عليها. يُروى أن نور الدين زنكي بنى «الربط والخانقاهات في جميع البلاد للصوفية، ووقف عليها الوقوف الكثيرة... وكان يحضر مشايخهم عنده، ويقر بهم ويدينهم ويبسط لهم، ويتواضع لهم. وإذا أقبل أحدهم إليه يقوم له مذ تقع عينه عليه، ويعتنقه ويجلسه معه على سجادته، ويقبل عليه بحديثه، وكذلك كان أيضاً يفعل بالعلماء من التوقير والتعظيم والاحترام»⁽⁵⁸⁾.

وكان نور الدين يدرك أن تحقيق النصر على الأعداء يقع له باجتماع أمرين اثنين هما: إعداد العدة والعتاد وتجهيز الجيوش، وصلاح الديانة في نفوس العباد والتقوى بدعائهم وإخلاص عبادتهم للله. يستخلص ذلك من موقف بعض الحساد من الفقهاء والقراء والفقراء والصوفية عندما حاول أولئك إيقاع نور الدين بتقليل أعطياته، ففضّب وقال «والله إني لا أرجو النصر إلا بدعاء أولئك، فإنما ترزقون وتنصرون بضعفائكم، كيف أقطع صلات قوم يقاتلون عنِّي وأنا نائم على فراشي بسهام لا تخطئ، وهؤلاء القوم لهم نصيب

(58) شهاب الدين عبد الرحمن بن اسماعيل بن إبراهيم المقدس الدمشقي المعروف بأبي شامة، كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، حققه وعلق عليه: إبراهيم الزبيق، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، 1997.

ج 1 ص 37

في بيت المال كيف يحل لي أن أعطيه غيرهم»⁽⁵⁹⁾!

وكان الشيخ برهان الدين البلخي (ت 548 هـ / 1153 م) من قبل، انتقد نور الدين بقوله «أتريدون أن تُتصروا وفي عسركم الخمور والطبل والزمور، كلا والله» فلما سمع نور الدين كلامه عاشر الله على التوبة.... وبطل جميع ما كان بقي في بلاده من الأعشار والمكوس والضرائب، ومنع من ارتكاب الفواحش، وكتب إلى البلاد إلى زهادها وعبادها يذكر لهم ما نال المسلمين من القتل والأسر، ويستمد منهم الدعاء وأن يحثوا المسلمين على الغزارة»⁽⁶⁰⁾.

وعلى مثال هذا المدرج درج أغلب سلاطين بنى أئوب، وعلى رأسهم صلاح الدين الأيوبي، فكان يستقدم الفقراء والصوفية، أو يذهب إليهم في زوياهم، كما كان يذهب إلى الشيخ محمد بن الموفق الخبوشاني (ت 587 هـ / 1191 م) وكان هذا الشيخ شديد الواقع في الفاطميين ويسمى ملكهم ملك بنى عبيد اليهودي. وكان يصرّح بلعنهم. ولما توفي العاشر الفاطمي تهيب صلاح الدين خوفاً من الخطبة لبني العباس، فوقف الخبوشاني أمام المنبر بعصاه، وأمر الخطيب أن يذكر

(59) ابن العديم الحلبي الحنفي، زبدة الحلب من تاريخ حلب، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، 1996 ص 343-344.

(60) المصدر نفسه، ص 344.

بني العباس، ففعل ولم يكن إلا الخير. وكان جريئاً في قول الحق.⁽⁶¹⁾ ويدُذكر أن الملك الأشرف موسى (ت 635هـ / 1237) بن الملك العادل كان يعظم الصوفية، حتى إنه أوصى أن يكفن بعد وفاته بخرفة أحدهم.

وكان من خواص الملك الناصر داود (ت 656هـ / 1258) صاحب الكرك الصوفي جمال الدين عبد الحق المغربي. وكانت علاقة الملك الأмجد (ت 628هـ / 1230) صاحب بعلبك بالشيخ الصوفي عبد الله اليونيني علاقة قوية، وكان يزوره ليستمع إلى مواعظة على الرغم من شدتها وقوتها. وكذلك كانت علاقة المماليك بالصوفية. ولعل أظهر مثال عليها علاقة الظاهر بيبرس (ت 676هـ / 1277) بمجموعة من الشيوخ الذين كانوا يرافقونه في مهماته وأعماله ومعاركه، وكان على رأسهم الشيخ الصوفي خضر بن أبي بكر الكردي الذي كان يطلق عليه شيخ الملك الظاهر بيبرس. وقد سار على نهج هذه السياسة غير واحد من سلاطين المماليك، كالسلطان قلاوون (ت 689هـ / 1290) وابنه الأشرف خليل (ت 693هـ / 1293).⁽⁶²⁾

ويلفي الأمر نفسه عند أكثر سلاطين بني عثمان الذين أولوا

(61) تاج الدين أبو نصر السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية، د. ت، ج 7، ص 14-16.

(62) رياض صالح علي حشيش، الحركة الصوفية في بلاد الشام خلال الحروب الصليبية (رسالة ماجستير)، إشراف: د: رياض مصطفى شاهين، الجامعة الإسلامية، غزة، 2005، ص 77-80.

التصوف عناء كبيرة، بل لا يبالغ إذا قلنا إن الدولة العثمانية كانت دولة ذات طابع صوفي. ولعل تفسير هذا التعلق الكبير بالتصوف يرجع إلى هوية التركية الدينية التي خلّفتها الدول السابقة: الزنكية والأيوبيّة والملوكيّة، وهي تركة الدين الصوفيّة والطرق الصوفية وزواياها ومشايخها، هذه التركة الضاربة بعمق في بنية المجتمع الإسلامي الدينية والثقافية والشعبية، ومن الحكمة أن يستثمر السلاطين الجدد هذا الجانب، وأن يتحالفوا معه. هذا فضلاً عن ميل السلاطين العثمانيين أنفسهم إلى التدين الصوفيّ.

ومنذ أن أغارت الصليبيون على بلاد الشام بجيوشهم في العقد الأخير من القرن الخامس الهجري، استنفر أهل الشام وصوفيتها للدفاع عن البلاد إلى جانب جيوش الزنكيين والأيوبيين والماليك. وتظهر مشاركة العباد والصوفية لا في القتال فحسب، ولكن في التأثير في الرأي العام وإثارته، وفي دفع بعض الأمراء المتخاذلين، الذين تقاعسوا عن الاستجابة لنداء نور الدين زنكي للانضواء تحت لوائه في واحدة من وقائعه ضد الصليبيين. يقول الأمير فخر الدين قرا أرسلان صاحب حصن كييفا «إن نور الدين قد سلك معي طريقاً، إن لم أتجده خرج أهل بلادي عن طاعتي، وأخرجوا البلاد عن يدي، فإنه كاتب زهادها وعبادها والمنقطعين عن الدنيا، يذكر لهم ما لقي المسلمين من

الفرنج، وما نالهم من القتل والأسر والنهب، ويستمد منهم الدعاء، ويطلب منهم أن يحثوا المسلمين على الغزاة، فقد قعد كل واحد من أولئك ومعه أتباعه وأصحابه، وهم يقرأون كتب نور الدين، ويبكون، ويلعنونني ويدعون عليًّا فلا بد من إجابة دعوته⁽⁶³⁾.

إن أهمية هذا النص التاريخية تكمن في كونه يكشف عن علاقة تحالف صوفي متعدد الوجوه مع السلطة، فهو تحالف سياسي من جهة كونه يدعم تحركات نور الدين وحربه مع الصليبيين، ويدعم شرعية قراراته، وهو تحالف ديني باعتبار السلطة الدينية التي يتمتع بها هؤلاء الزهاد والصوفية، وهو تحالف اجتماعي باعتبار الهيبة التي تحيط بهم، وباعتبار الولاية والبركة التي يعتقدهما أفراد المجتمع فيهم.

والى هذا الجانب المهم الذي مارسه الصوفية الصادقون في إثارة حمية السلطة واستنهاض الهمم، وفي الدعم المعنوي والديني لقواعد المسلمين وجيوشهم في مواجهة المُّصلبي، كان لهم حضور في المعارك ومقارعة الأعداء، فضلاً عن المرابطة في التغور. ومنمن استهر في بر الشام من الأولياء، العالم الصوفي المجاهد أرسلان الدمشقي (ت 541هـ/1146) الذي كان رباطه خارج سور دمشق، وكان يختلف إليه المریدون لتلقي العلم والتدريب على فنون القتال، وكان يأوي إلى

(63) أبو شامة، كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية، ج. 1، ص 417.

رباطه العسس الذين يحرسون حدود المدينة، وكان السلطان العادل المجاهد نور الدين زنكي يحبه ويعتقد فيه.⁽⁶⁴⁾ وفي العام 564هـ / 1168 م وفد على نور الدين شيخ الشيوخ عماد الدين أبو الفتح محمد بن محمد بن حمّويه، فاستقبله نور الدين استقبلاً حسناً، وأعطاه منشوراً بمشيخة الصوفية. وقدم إليه أيضاً القطب الصوفي قطب الدين النيسابوري، الذي كان فقيه عصره وزاهده، فسر نور الدين بمقدمه وأنزله بحلب بمدرسة باب العراق، ثم أرسله إلى دمشق ليدرس بزاوية الجامع الأموي الغربي.⁽⁶⁵⁾.

وكانت جموع الصوفية وأرباب الخرق منمن شهدوا فتح بيت المقدس مع صلاح الدين الأيوبي. وفي ذلك يقول ابن الوردي: «وشهد فتحه كثير من أرباب الخرق والزهد والعلماء في مصر والشام، بحيث لم يختلف منهم أحد»⁽⁶⁶⁾. بل إن صلاح الدين نفسه كان ذا نزعة صوفية، فقد وصف ابن شداد صلاح الدين بقوله «كان رحمة الله حسن العقيدة كثير الذكر لله تعالى، قد أخذ عقيدته على الدليل بواسطة البحث مع مشايخ أهل العلم وأكابر الفقهاء... وكان - رحمة الله - قد

(64) د. محمد أحمد درنيقة، صفحات من جهاد الصوفية والزهاد، ص. 44.

(65) د. ماجد عرسان الكيلاني، هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس، دار القلم، الإمارات العربية المتحدة، ط٤، 2005، ص. 299-300.

(66) ابن الوردي، تتمة المختصر في أخبار البشر، تحقيق: أحمد رفعت البدراوي، بيروت، دار المعرفة، ط١، ج 2، ص. 147، 1970.

جمع له الشيخ الأمام قطب الدين النيسابوري (ت 578هـ/1182) –
رحمه الله – عقيدة تجمع جميع ما يحتاج إليه⁽⁶⁷⁾.

كذلك كان الملك الظاهر بيبرس، فقد عني بالصوفية عناية كبيرة لشدة تعظيمه ومحبته لهم، وأقام لهم الزوايا بدمشق والقدس وأنفق عليها. وتروي بعض المصادر أنه استقبل السيد البدوي (ت 675هـ/1276) لدى وصوله إلى مصر قادماً من المغرب، وأكرمه وعظمته وانتسب إلى طريقة⁽⁶⁸⁾ ويدرك ابن عبد الظاهر حضور الصوفية لبعض حروبه «حضر العباد والزهاد والفقهاء والقراء إلى هذه الغزاة (عين جالوت) المباركة، التي ملأت الأرض بالعساكر، وأصناف العالم، ولم يتبعها خمر، ولا شيء من الفواحش...»⁽⁶⁹⁾.

وتحمة شواهد أخرى غير قليلة، تشهد على مشاركة الصوفية في القتال ومجاهدة الأعداء، وفي الحث على ملاقاتهم. على أن المقام يضيق بذكرها؛ ولهذا سُيقتصر على إيراد بضعة أسماء، منها:

(67) بهاء الدين بن شداد، النواود السلطانية والمحاسن اليوسفية، تحقيق: د. جمال الدين الشيال، ط١، د.م.، 1964، ص. 7.

(68) أسعد الخطيب، البطولة والفتداء عند الصوفية، ص 126. وينظر: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج 5، ص 345. خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملاتين، بيروت، ط 14، 1999، ج 1، ص 175.

(69) محى الدين بن عبد الظاهر، الروض الزاهر في سيرة الملك الظاهر، تحقيق: عبد العزيز الخويطر، الرياض، 1967، ص 239. نقلًا عن: أسعد الخطيب، البطولة والفتداء عند الصوفية، ص 128.

الفقيه الحنفي الصوفي موفق الدين بن قدامة المقدسي (ت 620هـ/1223) الذي كان ينتمي إلى الطريقة القادرية، وكان يرافق جيوش صلاح الدين متقدلاً بخيامته، وأصيب في كفه من أثر القتال.

محمد بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت 607هـ/1210) وهو شقيق موفق الدين بن قدامة. كان لا يختلف عن جهاد الصليبيين مع صلاح الدين، وحضر فتح بيت المقدس والسواحل الفلسطينية.

الفقيه الصوفي محبي الدين أبو زكريا النwoي (ت 676هـ/1277)، كان يعرض الملك بيبرس على مواجهة التتار. وكان بيبرس يقول «أنا أفرع من هذا الرجل»⁽⁷⁰⁾.

أحمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الجبار الشهير بأبي ثور، اشتهر بهذه الكنية لأنَّه حضر فتح بيت المقدس مع صلاح الدين، وكان يركب ثوراً ويقاتل عليه⁽⁷¹⁾.

الشيخ إبراهيم الأنور السعدي الجباوي الذي رافق صلاح الدين الأيوبي لطرد الصليبيين، وقام هو وذراته التي منها: الشيخ حسن

(70) أسعد الخطيب، البطولة والفتاء عند الصوفية، ص 142-138. د. محمد أحمد درنيقة، صفحات من جهاد الصوفية والزهاد، ص 91.

(71) يوسف النبهاني، جامع كرامات الأولياء، تحقيق ومراجعة: إبراهيم عطوة عوض، المكتبة الشعبية، بيروت، ط 4، 1983 ج 1، ص 495.

سعد الدين الجباوي الشاغوري، صاحب الزاوية السعدية بالشاغور،
وآل سعد الدين في مدينة صفد، بحماية شواطئ عكا التي كانت خراباً
بعد خروج الصليبيين منها⁽⁷²⁾.

الشيخ عبد الرحمن الحلحوبي (ت 543هـ/1148) زاهد دمشق،
شارك مع عسكر الشام في قتال الصليبيين لما قصدوا دمشق، وقاتل
حتى استشهد⁽⁷³⁾.

مروان المجدوب المصري (ت 955هـ/1548) من المشاركين
في الفزو إبان حكم السلطان سليمان العثماني. وكان لا يفوته غزوة.
وحضر فتح جزيرة رودس، وأصيب بجروح كثيرة⁽⁷⁴⁾.

وفي مطلع القرن العشرين، ومع سقوط الخلافة العثمانية،
وتقسيم البلاد العربية واستعمارها من قبل الغرب، وتوطين اليهود
في فلسطين، بدأت حركات التحرر العربي ومقاومة الاستعمار، وكان
لرجالات الطرق الصوفية المخلصين نصيب في إشعال بعض الثورات،
وخوض الكفاح المسلح. وعلى النقيض من ذلك، كان لبعض الصوفية

(72) الموقع الرسمي لعائلة سعد الدين السعدي الجباوي، على الرابط:
<http://sadijebawi.awardspace.us/index01.htm>

(73) أسماء بن منقذ، كتاب الاعتبار، تحقيق وتقديم: د. قاسم السامرائي، منشورات وزارة الثقافة، عمان، د.ت، ص 117.

(74) يوسف النبهاني، جامع كرامات الأولياء، ج 2، ص 466-467.

الآخرين مواقف متخادلة، وتحالفات مع المستعمرات. وكشفوا عن حقيقة مسلكهم الخبيثي، فلم يسيئوا إلى أنفسهم فحسب، وإنما أساووا إلى المثل الصوفي برمته.

ومن أعلام الصوفية المجاهدين في فلسطين، الشيخ القسام، وقد تقدمت الإشارة إليه. ومنهم الشيخ فرحان السعدي (ت 1937) الذي جاحد الإنجليز في فلسطين، ثم قبض عليه وأعدم. وهو ينتمي إلى العائلة السعدية الجباوي الصوفية. ومنهم في سوريا محدث الديار الشامية والعارف بالله الشيخ بدر الدين الحسني (ت 1935) ، الذي كان لا يملُّ من الحث على جهاد الفرنسيين. وممن شارك في معركة ميسلون مع الثوار وقادتهم يوسف العظمة، صلاح الدين أبو الشامات الشاذلي، والفقير الصوفي محمد توفيق الدرة، ومحمد سعيد البرهاني (ت 1967) شيخ الطريقة الشاذلية بدمشق، والشيخ محمد هاشم الخطيب القادري (ت 1958) ، والشيخ محمد الأشمر النقشبendi (ت 1960) ، وشيخ مشايخ الصوفية أمين سويد (ت 1936) الذي كان من مجاهدي الغوطة، وسوى هؤلاء⁽⁷⁵⁾.

(75) أسعد الخطيب، البطولة والفتاء عند الصوفية، ص225-238.

التصوف والطرق الصوفية في بلاد الشام بين الواقع والمأمول

ظل المسلك الروحي ممثلاً في الطرق الصوفية، مسلكاً دينياً راسخاً في مجتمع بلاد الشام في العصر الحديث، ولم تتأثر أسسه وأصوله سلباً بالخارطة الجيوسياسية التي فرضها الاستعمار الغربي على الوطن العربي، بهدف تمزيق تركيبة الخلافة العثمانية التي أفل نجمها في مطلع القرن العشرين. ولعل ذلك يعود إلى قوة جذوره الضاربة بعمق في بنية المجتمع الشامي الدينية والثقافية، وكونه مسلكاً عابراً للحدود والقوميات والإثنيات. وكذلك بقي صامداً في مواجهة المذهب الوهابي الذي بلغ بلاد الشام منذ مطلع القرن الثالث عشر الهجري.

ولاحقاً، لم تفلح جهود التيار السلفي الذي هو الوجه الآخر للوهابية، والذي كان يتزعمه الشيخ محمد ناصر الدين الألباني (ت 1999) رحمه الله، في سوريا ثم في الأردن، الفلاح المرجو في إقصاء التدين الصوفي، على الرغم من الجهود الجبارية التي بذلها أتباع هذا التيار الديني، في محاولة نشر معتقداتهم الدينية ذات النزعة الظاهرية والرؤوية الأحادية المنغلقة، التي تتضارب مع التيار السنوي الأشعري الراسخ في تدين المجتمع الشامي عموماً، ومع تقليد مذهب من مذاهب الأئمة الأربع الموارثة، ومع المسلك الروحي الصوفي

المنتشر في أرجاء البلاد الشامية، منذ نهاية القرن الثاني الهجري
ومطلع القرن الثالث.

إن النجاح الذي حققه التيار السلفي المعاصر في نشر أفكاره في بلاد الشام، يعد نجاحاً متواضعاً وغير مؤثر على نحو جذري، بالنظر إلى التمويل المادي المباشر وغير المباشر لدعاته، وبالنظر إلى توفير الدعم الإعلامي الكبير بمختلف أشكاله المقروء والمسموعة والمرئية التي توفرها السعودية، البلد الأول المصدر لهذا التيار، وسواءاً من الجهات التي تتبناه، وبالنظر إلى الجهود التي تبذل في تهيئة الأساتذة الجامعيين الذين يتبنون الفكر السلفي ويلقونه لطلابهم في الجامعات والمعاهد الدينية.

ولعل استقراء واقع التصوف في بلاد الشام يشهد على صحة هذه المقدمة؛ إذ إن انتشار التصوف والطرق الصوفية في عموم بلاد الشام في الوقت الراهن، وممارسة الأذكار والتربية والإرشاد والتعليم، ما زال قائماً ومتوارثًا جيلاً بعد جيل، ولا سيما في القطر الأكبر منها وهو سوريا، التي تعدّ معلقاً من معاقل التصوف السنوي وعلمائه، ومنه انتقلت طرق غير قليلة إلى كل من لبنان وفلسطين والأردن.

وأما الطرق القائمة الآن في بلاد الشام، فيمكن رصد أهمها على النحو الآتي:

الطريقة النقشبندية بفروعها المتعددة، وتنشر في سوريا: في دمشق، وحلب، وحمص وحماء، واللاذقية، وإدلب، وجبلة، والقامشلي وريفها، والمالكية، والحسكة، وعاصمودا، والرقة، وسواها من مدن وقرى. ومن مشايخها الشيخ عبد الهادي البانى، والشيخ محمد الخزنوى، والشيخ عبد اللطيف نعسان، وسواهم⁽⁷⁶⁾. وفي لبنان لها أتباع كثر وبخاصة في مدينة طرابلس، ومنها انتقلت إلى الضنية والكوره. ومن أشهر زواياها التي يمارس في الذكر: زاوية محمد السوسي، وفيها جناح خاص للنساء، وزاوية محمد منقارة، وزاوية محمد ناظم القبرصي⁽⁷⁷⁾. وفي الأردن تنقسم الطريقة النقشبندية ل三分ين هما: النقشبندية الحقانية، وشيخها الشيخ عبد السلام توفيق أحمد شمسي، وله زاوية في مسجد أبي شام في منطقة جبل عمان. والنقشبندية الكيلانية في مدينة السلط، ومن شيوخها الشيخ عبد الحليم مصطفى الكيلاني (ت 1968) والشيخ محمد أمين فهيم مصطفى الكيلاني. وفي القدس زاوية للنقشبندية، وتسمى أيضا بالزاوية الأزبكية أو البحارية،

(76) د. عبد الله العسكري، الطرق الصوفية في سوريا: تصورات ومفاهيم: فراءات في واقع الحال، دار النمير، دمشق، ط1، 2006 ص. 14، 20، 26.

(77) د. محمد درنيقة، الطرق الصوفية في طرابلس، ص. 221.

كان يقوم عليها الشيخ عبد العزيز موسى البخاري⁽⁷⁸⁾. ولها أتباع في كل من: الخليل، وقلقيلية، ونابلس، وغزة، وعرب الداخل، وطولكرم، وسوهاج⁽⁷⁹⁾.

الطريقة القادرية الرفاعية: وتنشر فروعها في أغلب مناطق سوريا، منها: دمشق وريفها، وحلب، وللطريقة فيها زاوية تسمى بالزاوية الهلالية، ومنبج، وإدلب، وفيها الزاوية النورية، وحماء، وفيها الزاوية الكيلانية، وحمص وريفها، والحسكة وريفها والبوكمال، والرقة وريفها، وتادف، والباب، وهي الشيخ ياسين في دير الزور وللطريقة فيه زاوية، وفي اللاذقية وطرسوس ولكن بأعداد قليلة. وأما في لبنان فانتشارها في طرابلس، والبقاع، وشتورة، ووادي خالد⁽⁸⁰⁾.

وفي طرابلس خاصة أعداد كبيرة من المريدين الذين ينتسبون إلى الطريقة القادرية. ومن أشهر زواياها الحالية: زاوية آل بيروتي، وزاوية الشيخ نظيف المولوي، وزاوية الشيخ عبد السلام الزعبي، وزاوية الشيخ عبد اللطيف الحداد، وزاوية الشيخ محمد خلف⁽⁸¹⁾. وكذلك

(78) حسن أبو هنية، *الطرق الصوفية: دراسة حول الحركات الإسلامية في الأردن*، مؤسسة فريدريش إبرت، عمان، 2001. ص 136-139 زاوية نقشبندية: موقع ويكيبيديا، الرابط: <http://ar.wikipedia.org/wik>

(79) سهير محمد يوسف قاسم، *الطرق الصوفية في فلسطين وتراثها الصوفي: الخلوتية والنقبندية والعلاوية* (رسالة ماجستير)، ص 126.

(80) د. عبد الله العسكري، *الطرق الصوفية في سوريا*، ص 97، 98، 105، 109، 119، 131، 138، 146.

(81) د. محمد درنيقة، *الطرق الصوفية ومشايخها في طرابلس*، ص 110.

الطريقة الرفاعية، ما زالت تستقطب عدداً لا بأس به في طرابلس. ومن أبرز زواياها: زاوية الشيخ أحمد الصيادي، وزاوية الشيخ علي الزاهد، وزاوية الشيخ سلمان البارودي، وزاوية مصباح سمنة، وزاوية الشيخ سعيد المبيض⁽⁸²⁾.

ومن أعلام القادرية في فلسطين الشيخ محمد هاشم البغدادي (ت 1995) الذي مضت الإشارة إليه، ولطريقته أثر كبير في الأردن. وفي أثناء حياته تم تأسيس عدد من الزوايا للطريقة القادرية في كل من الزرقاء، وجبل الجوفة بعمان، والرصيفة، واريد، والكرك. وبعد الشيخ أحمد النتشة شيخ الطريقة الحالي في الأردن وفلسطين. ولطريقة القادرية في الأردن فرع باسم الطريقة القادرية الكسندرانية، وشيخها الحالي هو السيد محمد عبد الكريم الكسندراني الذي قدم من العراق بعد الاحتلال الأمريكي لها. ولهم زاوية في منطقة ماركا الشمالية. وأما الطريقة الرفاعية في الأردن فلها زوايا في كل من جبل النصر والحدادة والقويسنة بعمان، وفي المفرق، ودبين، وجرش. ومن فروع الطريقة الرفاعية في الأردن الطريقة الرواسية الرفاعية، ولها زاوية في الجبل الشمالي بالرصيفة، وأخرى في جبل الزهور.⁽⁸³⁾

الطريقة الشاذلية: ومن أهم فروعها الشاذلية الدرقاوية،

(82) المصدر نفسه، ص 135.

(83) حسن أبو هنية، الطرق الصوفية: دراسة حول الحركات الإسلامية في الأردن، ص 119-127.

وتتوزع في معظم المحافظات السورية، منها: دمشق، وفيها زاوية للطريقة بعي جوير، وحلب، وحمص، وحماة، ودير الزور، ودرعا، مدينة الباب، وسواها.⁽⁸⁴⁾ ودخلت الطريقة الشاذلية إلى طرابلس بوساطة المشايخ الطرابلسيين القادمين من الأزهر، وبواسطة الشيخ علي نور الدين اليشرطي (ت1316هـ) الذي أسس الطريقة في عكا بفلسطين. ولها زوايا تشهد إقبالاً من الطرابلسيين، وهي: زاوية الشيخ عبد الرؤوف العمري في باب التبانة وزاوية الشيخ حسين تاج الدين قرب الجامع المعلق، وزاوية الشيخ عادل أبو شنب في أبي سمرة، وزاوية الشيخ وجيه الزاهد الملاصقة لجامع التوبة.⁽⁸⁵⁾ ومن فروع الشاذلية في الأردن: الطريقة الشاذلية الدرقاوية، والطريقة الشاذلية الدرقاوية العلوية الفيلالية، والطريقة الشاذلية اليشرطية، والطريقة الشاذلية الغضفية القادرية. وتتوزع زوايا الطرق الثلاث الأولى في كل من عمان، والزرقاء، ومأدبا، ومعان، والطفيلة، وسحاب وإربد، وغور الأردن.⁽⁸⁶⁾ وفي فلسطين الطريقة العلوية وهي الطريقة الشاذلية الدرقاوية نفسها، وتنتشر في القدس والخليل وغزة، وفي بعض المدن الأخرى ولكن على نحو أقل انتشاراً⁽⁸⁷⁾.

(84) د. عبد الله العسكري، الطرق الصوفية في سوريا، ص175، 191، 200.

(85) د. محمد درنيقة، الطرق الصوفية ومشايخها في طرابلس، ص141، 140، 180.

(86) حسن أبوهنية، الطرق الصوفية: دراسة حول الحركات الإسلامية في الأردن، ص101-115.

(87) سهير محمد يوسف قاسم، الطرق الصوفية في فلسطين وتراثها الصوفي: الخلوتية والتшибيدية والعلاوية (رسالة ماجستير)، ص146.

وتحمة طرق أخرى في بلاد الشام أو في قطر من أقطارها في الوقت الراهن، على أن المقام يضيق بذكر طرف من المعلومات التفصيلية بشأنها، منها: الطريقة الخلوتية والطريقة السعدية، والطريقة العقiliyah. وكذلك الطريقتان: البدوية، والمولوية، على أن انتشارهما محدود.

ولعل كثافة هذا الحضور للطرق الصوفية في بلاد الشام، يدل على أن هذا النمط من التدين هو النمط الأكثر رواجاً بين طبقات المجتمع، وليس ذلك بمستبعد في سياق الصراع المحتدم ما بين مدد وجزر بين السلطات السياسية الحاكمة من جهة، والتيارات الدينية السياسية الحركية، أو بعض التيارات السلفية التي توصف بالتكفير والتطرف والعنف والتي ترمي إلى استبدال الشرعيات الأصولية الدينية بالكيانات السياسية الراهنة. وهذا ما لا يتبناه النهج الصوفي الطرقي ومشايخه الذين يحرصون، في الأغلب الأعم، على عدم الخوض في سياسات السلطات الحاكمة عموماً، وينأون بأنفسهم عن الدخول في صدامات مباشرة معها، أو مواجهات علنية، ويكتفون من التصوف في هذا السياق بتقاليده القائمة على مجاهدة النفوس، وتزكيتها، وتحليتها بالأخلاق الحميدة، وترويضها على العبادات والطاعات، والإصلاح الديني والاجتماعي والتي هي أحسن:

ومن البديهي أن تستثمر السلطات السياسية الحاكمة هذا الموقف الديني المسالم، وتقوم باحتضانه ودعمه وتمكينه والترويج له، على نحو مباشر أو غير مباشر، بغية الإسهام في المحافظة على استقرار الحكم وسياساته، والحد قدر المستطاع من نمو التيارات الدينية المسيئة والحركة، أو ذات المسلك الأصولي المتطرف من وجهة نظرها.

على أنه ينبغي التنبئ إلى أن التيارات الدينية الأصولية، والسياسية الحركية في بلاد الشام، يتقاتلت نشاطها السياسي والإصلاحي بين قطر وآخر، من حيث حدة المواجهة مع السلطة السياسية الحاكمة أولينها، وذلك وفق المكونات الأيديولوجية للسلطة، ومسلکها في التعاطي السياسي مع هذا التيارات من جهة، وبحسب طبيعة المجتمع الوافدة عليه، أو المنبثقة منه، وتركيبته العشائرية والطائفية والعرقية وانتماءاته الحزبية والدينية من جهة أخرى. والتيارات الوافدة منها تلجأ عادة إلى إستراتيجيات التعديل والمحذف والإضافة على برامجها وأدوات تنفيذها؛ وذلك من أجل الحصول على موطن قدم، وتحقيق حالة نسبية من الاتساق والتناغم مع النسيج الاجتماعي المستهدف. ومثل هذه التعديلات تخفف من حدة التأثير في التصوف والطرق الصوفية المنتشرة في مجتمع بلاد الشام.

ولا شك في أن الصراع الجدلية بين التصوف الطرقي والتيارات السلفية في بلاد الشام، سيفضي على نحو شبه حتمي إلى حدوث تغييرات كمية ونوعية مع مرور الزمن في طرفي النزاع، فإما أن يخفف من حدّته ويجتمع بينهما على قاعدة التعايش والتآلف وإما أن يحتوي أحدهما الآخر. ومع ذلك تبقى الاحتمالات مفتوحة على إمكانية إفراز صيغ أخرى.

وقد شهد العقد الأول من القرن الحالي، تطويراً حذراً من طرف المملكة العربية السعودية، تمثل في دفع هيئة كبار العلماء إلى الانفتاح على التيارات الدينية والمذاهب الإسلامية، التي تختلف مع التيار الوهابي في جملة من المسائل الاجتهادية، وتمّ عقد سلسلة من الحوارات الوطنية التي شارك فيها الشيعة والصوفية والمصلحون والعنصر النسوي.

كما شهد إدخال بعض التعديلات على سياسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر⁽⁸⁸⁾. ولعل مثل هذا التطورات ترمي إلى التخفيف من سمات الانغلاق والتشدد، والتنظر العدائية والاقصائية التي عرف بها الدين الوهابي.

(88) ديفيد كمنز، الدعوة الوهابية والملكة العربية السعودية، نقله إلى العربية: عبد الله إبراهيم المiskar، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط١، 2012، ص 303-304، 297، 299. وينظر: السعودية تنتظر تغييرات في الوزارة والأمراء والقضاء، على الرابط:

<http://www.saudiforum.us/vb/t95873.html>

والمرجوٌ حدوثه من طرف آخر، هو أن يراجع التصوف الطرقي تقاليد الموروثة ويمارس نقداً داخلياً لبعض مسائله ومقولاته، ويسعى إلى التجديد والتطوير في إستراتيجيات التعامل مع الواقع والمحيط، ولا سيما في سياق الثورات العربية المناهضة للأنظمة الدكتاتورية والشمولية، ولطفيانها وفسادها. يقال هذا: لأن حقيقة المسلك الصوفي تتطوّي على الاشتغال الروحي والقلبي والأخلاقي من الدين، الذي يتأسس عليه اشتغال الجوارح بالعبادات والمعاملات وسائر الأحكام، وهذا ما تفتقر إليه المجتمعات المعاصرة التي طفى عليها الجانب المادي، وانطماس فيها الجانب الروحي. ولما كانت سمة العصر سمة مادية بامتياز، فقد انعكست آثارها السلبية على كل شيء، وعلى التيارات الدينية كافة بقطع النظر عن هويتها، صوفية أو سلفية.

والمأمول من التصوف الطرقي المعاصر في بلاد الشام، وفي سائر الأقطار الإسلامية، أن يستعيد روح التدين الإسلامي الحقيقية، وأن يتحرر من قيود التعصب للشيخ والإطار الطريقة وتقاليدها، وأن يتخلى عن توريث التركة الروحية للنسب الطيني - إذا لم يكن مؤهلاً لحملها وتطويرها - لصالح النسب الروحي، وأن يكون منفتحاً على المجتمع وقربياً من همومه، وأن يتفاعل مع قضايا الأمة الكبرى تفاعلاً إيجابياً وخلاقاً، فهو بهذه المراجعات يعمل على بيان حقيقة التصوف، الذي هو من الدين بمنزلة المضفة التي إذا صلحت صلح الجسد كله،

وإذا فسّدت فسد الجسد كله.

فإذا أخذ أرباب التصوف بمثل هذه المراجعات، وأدخلوا إصلاحات حقيقة على مسار المسلك الطرقي، ونبذوا البدعة والفرقة والتنافس غير محمود بين منتبئي بعض الطرق ومشايخها، يُتوقع للتصوف حينئذ ازدهاراً واسعاً، وإنقاذاً كبيراً، وبخاصة أن حقيقته لا تمثل تياراً دينياً معيناً، ولا مذهبياً فقهياً محدوداً، وإنما تمثل روح الإسلام الحية النابضة. وهي حقيقة تمتاز بسمة روحية كونية استقطابية تحفي بالرحمة والاتساع والمرونة والتقبل، ويعطش أهل الشرق والغرب معاً إلى معرفتها حق المعرفة والتطلع منها؛ بغية الحدّ من الغربة الوجودية والنفسية والدينية التي غدت سمة من سمات إنسان العصر، والحيلولة دون تفاقم العنف والتطرف والإقصاء والتعصب، والسعى إلى كبح جماح الفلسفات المادية الطاغية وأخلاقياتها التي تدمر الروح الإنسانية، وتضيق أفق التعارف والتعايش، وتقتل نزعة المحبة التي جبت عليها الفطرة الآدمية.

الطرق الصوفية في فلسطين ما بين عامي (2011/1989)

مشهور الحبّازِي^(*)

اختلف الدارسون قديماً وحديثاً حول تاريخ نشوء الصوفية، ومعناها، ومبادئها، كما اختلفوا في تحديد زمن نشوء الطرق الصوفية. ولما كان موضوع هذه الورقة العلمية هو «الطرق الصوفية في فلسطين ما بين عامي 1410 هـ / 1989 - 1433 هـ / 2011»، دراسة وصفية تأصيلية، فقد تجنبت الخوض في هذه الاختلافات؛ لأن ذلك يخرج هذه الورقة عن مقصدها. لكن لا بأس من الأخذ بما هو الأرجح عند الباحثين، فأقول، إن المتصوف هو، الإنسان المنقطع للعبادة الزاهد في الدنيا، والمعرض عن زخارفها، وفتنه، وعما يُقبل عليه الناس من، لذة، ومال، وجاه. وبذلك يُصْفِي قلبه من عوارض الدنيا، ويُزْكِي نفسه، ويُطَهِّرها، ويسمو بها إلى درجة المقربين.

(*) أستاذ بكلية الآداب في جامعة القدس بفلسطين.

وأما نشأة التصوف فهي نشأة إسلامية صافية تعود للإمام الحسن بن يسار البصري (ت 110هـ / 720). فقد قال القشيري : «اشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة»⁽¹⁾. وقال أبو حفص عمر السهوروبي : «وهذا الاسم (التصوف) لم يكن في زمن النبي، صلى الله عليه وسلم، وقتئل كان في زمن التابعين، وقتيل لم يعرف هذا الاسم إلى المائتين من الهجرة»⁽²⁾.

وقد أخذ المتصوفة معتقداتهم من: القرآن الكريم، والسنّة النبوية المطهرة، وسيرة صاحبة رسول الله، صلى الله عليه وسلم.

ثم ظهرت في القرن السادس للهجرة الطرق الصوفية، وما رافقها من: شيوخ، ومصطلحات، وعلم الإشارات، والمكاففات، والذوق، إلى أن ظهر ما يُعرف بعلم الظاهر والباطن حيث ضل بعض الطرق الصواب، وخرجت عن طريق الحق؛ وذلك جراء تسرّب أفكار، ومعتقدات غير إسلامية إليها⁽³⁾.

والطريقة باتت تعني : مجموعة من الأفراد ينتسبون إلىشيخ،

(1) القشيري ، الرسالة القشيرية، ص 16.

(2) السهوروبي، عوارف المعارف، ص 65.

(3) انظر: عصام الدين عبد الرؤوف، تاريخ الفكر، ص 325.

ويخضعون لنظام معين في السلوك الروحي، ويجتمعون دورياً في مناسبات معينة، ويعقدون مجالس علم، وذكر، وسماع بشكل منتظم. وهي: عهد بين الشيخ ومربيه يقوم على: التوبة، والاستقامة، وذكر الله، سبحانه وتعالى، والعمل بأداب الطريقة مع القيام بالأوراد والأحزاب التي يحدّدها الشيخ⁽⁴⁾.

وغالباً ما كانت الطرق الصوفية تأخذ أسماء مؤسسيها مثل: القادرية نسبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت 561هـ/1166)، والرفاعية نسبة إلى الشيخ أحمد الرفاعي (ت 578هـ/1182)، والشاذلية نسبة إلى الشيخ علي بن عبد الله الشاذلي (ت 656هـ/1169)، وهذه حافظت على أسمائها ونسبتها طوال العصور، وذلك على الرغم من أنه طرأ عليها كثير من التجديد في تعاليمها كما هو الحال في القادرية التي أحدث فيها الشيخ محمد هاشم البغدادي (ت 1415هـ/1999) تجديدات عديدة، ونقلها ونشرها إلى فلسطين بعامة وبيت المقدس وخاصة.

وقد وضع الشيخ المؤسسون للطرق الصوفية تعاليم ومبادئ خاصة ضمّنوها في مؤلفات نشروها بين المربيين وعامة الناس، ما أسهم في انتشارها في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي، وحافظ

(4) انظر: التقازي، مدخل إلى التصوف، ص 235؛ عامر النجار، الطرق الصوفية، ص 25.

على استمرار بقائها عبر العصور.

وقد حافظ أتباع بعض هذه الطرق على أسماء طرقوهم مثل: القادرية التي نسبت إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت561هـ/1166)، والتي جدد فيها الشيخ محمد هاشم البغدادي (ت1415هـ/1944) ونشرها في فلسطين لكنه حافظ وأتباعه من بعده على أسمها حتىاليوم فيما لم يحافظ آخرون على أسماء طرقوهم فالطريقة الخلوتية اختلف اسمها من عهد إلى آخر، ومن بلد إلى آخر، ومن شيخ إلى آخر؛ فقد بدأت باسم الدينوريّة نسبة إلى مشاد الدينوري (ت297هـ/959)، والقراباشلية نسبة إلى علي أفندي قراباش (1097هـ/1686)، وحديثاً الخلوتية الجامعة الرحمانية نسبة إلى الشيخ عبد الرحمن الشريفي (ت1305هـ/1887)، ثم قبل عامين أصبحت تعرف باسم «طريقة القاسمي الخلوتية الجامعية»⁽⁵⁾.

ويقوم المربيون بنشر أفكار طرقوهم وتعاليمها، وأورادها، ويبنون الزوايا والمساجد التابعة لها، ويحافظون - في الأغلب - على علاقات ودية وقوية مع شيخ طرقوتهم (ال الخليفة)، وبعضهم ينفصل، ويؤسس طريقة جديدة، ويعندها اسمه، كما حدث في الطريقة الرفاعية في

(5) انظر: غيف القاسمي، أضواء على الطريق، ص10-12؛ محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص124-126، 155-154؛ اتصال هاتفي مع د. محمود قرقور، يوم الأحد ، (24) جمادى الأولى، 1433هـ، الساعة العاشرة والنصف صباحاً.

فلسطين حيث خرج المرید باسل جرّار في قرية جبع بمحافظة جنين في صفر سنة (1425هـ/2004) عن الطريقة الرفاعية، وأسس طريقة جديدة عرفت بالباسلية، روى محمد أبو الرب عن أحد المريدين للرافعية كيفية نشوء الباسلية فقال : «كنت أتبع الطريقة الرفاعية حتى أمر شيخي أن يتحدث عن طريقته، فقلت (محمد أبو الرب) : ماذا تعني بأمر؟ فقال: جاءه رسول الله، صلى الله عليه وسلم، ليلاً في منامه ، وأمره أن يتحدث بها، فقلت (محمد أبو الرب) : وما اسم هذه الطريقة؟ فقال: اسمها: «الطريقة الباسلية» ، نسبة «إلى الشيخ باسل جرّار»⁽⁶⁾.

ويمكن لأي إنسان أن ينتسب إلى أية طريقة صوفية واحدة من الطرق الخمس الآتية:⁽⁷⁾

أخذ العهد والمصافحة وتلقين الذكر.

أخذ روایة، وهو قراءة كتب الطريقة المقصودة.

حلّ كتب الطريقة المقصودة؛ لإدراك معانيها.

أخذ تدريب، وتهذيب، وترقٌ في الخدمة بالمجاهدة.

(6) محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص124.

(7) انظر: محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص59.

الاتباع، والمشاركة للطريقة المقصودة ولو بشيء يسير مع المحبة
لأتبع الطريقة.

وعلى المريد أن يُحسن بداية دخوله الطريق التي يَقْصِدُ
اتباعها، فمَنْ كانت بدايته أحكام كانت نهايَتُه أَمُّ. وهناك سبيل واضح
لدى الطرق الصوفية لمن يريد من المريدين سلوك طريقهم إنْ عليه
السَّير فيها وفق ما يخطّط له شيخه⁽⁸⁾.

وبناءً على ذلك، فقد كثرت الطرق الصوفية في فلسطين، وتفاوتت
تأثيرها في المجتمع الفلسطيني، وأهم الطرق الموجودة في فلسطين في
حقبة الدراسة، هي:

أولاً - الطريقة الخلوتية الجامعة الزرحمانية

نشأتها وأصولها

نشأت في القرن الثالث الهجري، وأطلق عليها اسم الدينوريّة
نسبة إلى ممشاد الدينوريّ (ت 297هـ / 959)، ثم أطلق عليها اسم
السُّهُوروريّ نسبة إلى عدد من الخلفاء الذين ينتسبون إلى بلدة
سُهُورورد في إقليم خراسان بإيران ومنهم: أبو نجيب الدين محمد
السُّهُوروريّ وأبو النجيف عبد القاهر بن عبد الله السُّهُوروريّ، وأبو

(8) انظر: محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص.58.

حفص عمر بن محمد السُّهُورِي. ثم أطلق عليها اسم الخلوتية، نسبة إلى الخلوة، وهي اسم المكان الذي يختلي فيه المريد عن الناس وينقطع للعبادة، أو نسبة إلى الشيخ محمد بن نور الخلوتى، وعمر الخلوتى. وامتدت إلى بلاد الشام ومصر فوصلت إلى الشيخ عبد اللطيف بن حسام الدين الخلوتى بدمشق (ت 1121هـ/1709)، وعنه أخذ الشيخ مصطفى بم كمال الدين البكري الصديقى الدمشقى المصرى (ت 1162هـ/1749)، ويعتبر مجدد لهذه الطريقة في عصره⁽⁹⁾.

وقد ظلت الطريقة تأخذ اسم خليفتها حتى وصلت الشيخ عبد الرحمن بن حسين بن يوسف بن صالح الشريف الذى عاش ما بين عامي 1244هـ/1828 و 1305هـ/1887، والذى ولد في الخليل بفلسطين، وأخذ التصوف عن والده، ثم سافر إلى مصر وأخذ عن شيوخ الطريقة عهد الطريقة الخلوتية، ثم عاد إلى الخليل، وعمل في المحكمة الشرعية ثم في القضاء. وقبره موجود في زاوية «الأشراف» بالخليل. وبعده انتقلت خلافة الطريقة إلى الشيخ محمد أبو رجب الذى بنى زاوية في الخليل عرفت بزاوية أبو الريش أو رباط مكة قرب الحرم الإبراهيمى الشريف. واستمر يقود الطريقة أكثر من أربعين سنة حيث خلفه ابنه صلاح أبو رجب. كما انتقلت إلى الشيخ حسني

(9) انظر: محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص 124-126.

القواسمي الذي يعتبر عهده الذهبي للطريقة في فلسطين⁽¹⁰⁾.

ومنذ تولي الخلافة الشيخ عبد الرحمن بن حسين الشريف للطريقة أصبح اسمها «الخلوتية الجامعية الرّحمانية» وسميت بالجامعة؛ لأنّها جمعت كثيراً من أعلام الصوفية، والرّحمانية نسبة إلى الشيخ عبد الرحمن الشريف. واستقرّت الطريقة في فلسطين، فكان مركّزها الأول في مدينة الخليل، ثم امتدّت إلى قرية عتيل ثم بني الشيخ حسني الدين القواسمي زاوية في قرية زيتا حيث أصبحت مركزاً لهذه الطريقة الكبيرة⁽¹¹⁾.

وفي سنة (1431هـ/1992) غيرت الطريقة اسمها فأصبح «طريقة القاسمي الخلوتية الجامعية» ، وسبب ذلك . كما أفادني الدكتور خالد محمود قرقور . هو : وجود أكثر من فرع للطريقة، وصار بعضهم ينسب نشاطات وإنجازات الطريقة لنفسه وبخاصة في مجال خدمة المجتمع والتربيّة والتعليم، فمن باب التمييز تم إحداث هذا التغيير في الاسم⁽¹²⁾.

(10) انظر: محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص128.

(11) انظر: عفيف القاسمي، أضواء على الطرفة، ص7: محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص128: عادل مناع: أعلام فلسطين، ص222: نجاح أبو سارة، الزوايا والمقامات، ص21.

(12) اتصال هاتفي مع د. خالد محمود قرقور، يوم الأحد، 24 جمادى الأولى 1423هـ، الساعة العاشرة والنصف صباحاً.

سند الطريقة الخلوتية

تُرجع الطريقة الخلوتية سندها في مشروعية طريقتها، وأساليب تعليمها، ومشروعية أورادها في سلسلة مشايخ إلىأخذ الخلف عن السلف إلى علي بن أبي طالب، كرم الله وجهه، الذي أخذها عن رسول الله محمد بن عبد الله، صلى الله عليه وسلم، والذي تلقاها بوساطة جبريل، عليه السلام، عن رب العزة، سبحانه وتعالى، وسلسلة السنن هي⁽¹³⁾:

إسماعيل الجرومي عن سيدنا الشيخ عمر الفؤادي عن سيدنا الشيخ محبي الدين القسطموني عن سيدنا الشيخ شعبان القسطموني عن سيدنا الشيخ خير الدين التوqادي عن سيدنا الشيخ محمد جمال الخلوتي عن سيدنا الشيخ محمد بهاء الدين الأرذنجاني عن سيدنا الشيخ يحيى الباكوفي عن سيدنا الشيخ صدر الدين عمر الخياوي عن سيدنا الشيخ عز الدين الشروانى، عن سيدنا الشيخ محمد بيرم الخلوتي، عن سيدنا الشيخ عمر الخلوتي، عن سيدنا الشيخ محمد بن نور الخلوتي، عن سيدنا الشيخ إبراهيم الزاهد التكلانى عن سيدنا الشيخ جمال الدين التبريزى عن سيدنا الشيخ شهاب الدين محمد بن محمود التبريزى عن سيدنا الشيخ ركن الدين محمد بن الفضل

(13) انظر: محمد أبو الرب. الفكر الصوفي، ص156-157.

الزنجاني عن سيدنا الشيخ قطب الدين الأبهري، عن سيدنا الشيخ أبي النجيب السهرورديّ، عن سيدنا الشيخ وجيه الدين عمر السُّهرورديّ عن سيدنا الشيخ نجيب الدين محمد السُّهرورديّ، عن سيدنا الشيخ أحمد الأسود الدينوريّ، عن سيدنا الشيخ ممثاد الدينوري، عن سيدنا الشيخ أبي القاسم الجنيد محمد البغداديّ، عن سيدنا الشيخ السّري السقطي، عن سيدنا الشيخ معروف الكرخي، عن سيدنا الشيخ داود بن نصير الطائي، عن سيدنا الشيخ حبيب العجمي، عن سيدنا الشيخ الحسن البصري، عن سيدنا الشيخ الإمام علي بن أبي طالب، عن سيد الكائنات وفخر الموجودات سيدنا محمد ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

شروط الالتحاق بالطريقة الخلوتية

وضع الخلوتيون جملة من الشروط الواجب توافرها في كل فرد يُريد أن يصبح صوفياً، وقد استدلوا عليها بأدلة من الكتاب والسنة المطهرة، وأهم هذه الشروط ثمانية هي:

الجوع الاختياري

وقد استدلوا على مشروعيته بأدلة من القرآن والسنة النبوية الشريفة، وقد بنى مشايخ الطريقة على تلك الأدلة وصايا لمريديهم،

منها: «عاشر الإخوان: لا تأكلوا كثيراً، فتشربوا كثيراً، فترقدوا كثيراً، فتخسروا كثيراً»⁽¹⁴⁾.

وللجوء عندهم فوائد، منها: أنه أساس لمعرفة عيوب النفس، وتعويدها الكف عن الشهوات، ويزيل المشغلات عن الطاعات⁽¹⁵⁾.

العزلة

وتعني الانقطاع عن الخلق، والانفراد بالنفس مع الله، سبحانه وتعالى، تطهيراً للقلب، وامانأً للتفكير حتى يصل المريد إلى الله بالله، سبحانه وتعالى⁽¹⁶⁾.

وللعزلة عندهم شروط منها: الطهارة ظاهراً وباطناً، والمداومة على الذكر بالاسم الذي يُلقنه الشيخ للمريد⁽¹⁷⁾، كما لها فوائد منها: سلامه اللسان من الآفات، والسلامة من صحبة الأشرار، وحفظ البصر، والتفرغ للعبادة والذكر، وتغيير ينابيع الحكمه في النفس⁽¹⁸⁾.

(14) انظر : عفيف القاسمي، أضواء على الطريقة، ص12.

(15) انظر: عفيف القاسمي، أضواء على الطريقة، ص12؛ محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص129.

(16) انظر: عفيف القاسمي، أضواء على الطريقة، ص13.

(17) انظر: عفيف القاسمي، أضواء على الطريقة، ص42.

(18) انظر: عفيف القاسمي، أضواء على الطريقة، ص16؛ محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص130.

الصمت

وهو الكف عن لغو الكلام (الذى لا فائدة فيه). وهم يرون أنَّ مَنْ صَمَتْ لسانه عن اللغو، وقلبهُ عن الأغيار أشَرَقتْ في قلبه طوالُ الأنوار، وظَهَرَتْ فيَه خفايا الأسرار⁽¹⁹⁾.

الذكر

وهو أن يداوم المريد على ذكر الله، سبحانه وتعالى، بصيغ مختلفة، ولهم في ذلك أوراد يطلبون من المريد تلاوتها في أوقات محددة.

وللذكر فوائد منها: شرح الصدر، وجلاء القلب، وإضفاء السعادة في الدارين. وهو علامة الفلاح وطريقة الولاية⁽²⁰⁾.

الفكر

وهو التفكير في خلق الله، سبحانه وتعالى، وأفعاله لا في ذاته. وهو طريق تحصيل العلم بالقلب⁽²¹⁾.

(19) انظر: عفيف القاسمي، أضواء على الطريقة، ص 18.

(20) انظر: عفيف القاسمي، أضواء على الطريقة، ص 43، 48.

(21) انظر: محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص 135.

الحب

وهو حب الله، سبحانه وتعالى، ورسوله، صلى الله عليه وسلم، ويكون حب الله باتباع أوامره، واجتناب نواهيه، والرضا بحكمه، والحرص على رضاه. ويكون حب الرسول ، صلى الله عليه وسلم، باتباع سنته، قولهً وفعلاً وتقريراً⁽²²⁾.

الامتثال

وهو طاعة الله، سبحانه وتعالى، ورسوله، صلى الله عليه وسلم، وأولي الأمر من المسلمين ما داموا مطيعين لله ورسوله. قال الشيخ عبد الرحمن الشريفي في معنى الامتثال:

وَخَالِفُ النَّفْسَ وَالْأَرْزَمْ بَابَ رَأْفَتِهِ عَسَاهُ يُسْدِيكَ مَا تَرْجُو مِنَ النَّعْمِ
وَقُلْ بِذَلِكَ يَا خَيْرَ الْخَلَائِقِ يَا مَنْ خَصَّهُ اللَّهُ بِالْتَّعْظِيمِ وَالْكَرَمِ

التوكل

وهذا الشرط من إضافات الشيخ عفيف القاسمي، وهو: حصر الأمل في الله، سبحانه وتعالى، واللجوء إلى تدبیره من دون

(22) انظر: عفيف القاسمي، أضواء على الطريقة، ص22.

(23) عبد الرحمن الشريفي، مجموع أوراد، ص138.

ترك الأسباب الموصلة للهدف. وهو عند الخلوتية أعظم ثمار الإيمان والمعرفة⁽²⁴⁾.

طريقةأخذ العهد

يتوصل المريد في الطريقة الخلوتية إلى المرشد بطريقتين (25) هما:

من خلال نور يتوجه إلى قلب المريد فيؤكّد له أنّ شيخه هو فلان.

من خلال انبعاث محبّة صادقة في قلب المريد تجاه الشيخ الذي سيكون مرشدًا للمريد، وبذلك فإنّ المريد يتوجه إلى الشيخ فرحاً ويبايعه على أنّ الطاعة تجمعهما والمعصية تفرقهما.

البيعة

يعتقد أصحاب الطريقة الخلوتية أنّ البيعة بين المريد والشيخ مشروعة وواجبة، ويستدلّون على ذلك بأدلة من الكتاب والسنة النبوية المطهّرة، وتحصل البيعة في هيئهٍ ولفظٍ مخصوصين، وهما:

(24) انظر: عفيف القاسمي، أضواء على الطريقة، ص.24.

(25) انظر: عفيف القاسمي، أضواء على الطريقة، ص.15.

(26) انظر: عفيف القاسمي، أضواء على الطريقة، ص.36.

الهيئة

يجلس الشيخ جاثياً على ركبته والمرید أمامه، ثم يضع الشيخ بَدَةً اليمنى في يد المرید اليمنى، ويضع يده اليسرى بين كتفى المرید.

اللطف

يقرأ الشيخ والمرید سورة الفاتحة ثلاثة مرات.

يقول الشيخُ والمرید يُردد خلفه ما نصّهُ: أَعُوذُ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ، بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، بِسْمِ اللَّهِ وَبِاللَّهِ، وَمِنَ اللَّهِ، وَعَلَى اللَّهِ، وَعَلَى مَلَكِ الصَّادِقِ رَسُولِ اللَّهِ مُحَمَّدٌ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، اسْتَغْفِرُ اللَّهِ الْعَظِيمِ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُومُ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ، ثَلَاثَ مَرَاتٍ، تُبَتَّ إِلَى اللَّهِ، وَرَجَعْتُ إِلَى اللَّهِ، تَبَتَّ إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصْوَحاً، لَا أَنْقُضُ عَدْهَا أَبْدَأُ، وَاللَّهُ عَلَى مَا أَقُولُ وَكِيلٌ. رَضِيتُ بِاللَّهِ تَعَالَى رَبِّي، وَبِالْإِسْلَامِ دِينِي، وَبِالْقُرْآنِ إِمَاماً، وَبِسَيِّدِنَا مُحَمَّداً، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، نَبِيًّا وَرَسُولاً، وَبِشِيفَخِ شِيفَخاً وَوَلِيًّا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى، عَاهَدْتُكَ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ عَلَى أَنَّ الطَّاعَةَ تَجْمَعَنَا وَالْمُعْصِيَةَ تُفْرِقَنَا، وَاللَّهُ عَلَى مَا أَقُولُ وَكِيلٌ.

ثم يقول الشيخ للمرید: اغمض عينيك واسمع مني: لَا إِلَهَ إِلَّا الله، ثلاثة مرات. ثم يطلب من المرید أن يقولها، وبعد فراغهما يقول

الشيخ: لا إله إلا الله محمد رسول الله، ويقرأ آيات ال碧عة.

علاقة المريد مع شيخه وإخوانه

حدّد أصحاب الطريقة الخلوقية ملامح العلاقة بين المريد، وشيخه، وأخوانه، وأكّدوا على ضرورة أن يلتزم المريد جملة من الآداب تجاه شيخه تتمثل في الآتي:

التسليم والإنقياد للشيخ، وعدم ذكره بالاسم المجرد⁽²⁷⁾.
وانقياده يكون وفق ما قاله مصطفى البكري الصديقي: كالميت بين يديّ الفاسل له.⁽²⁸⁾

تقديم الشيخ على الوالد.

عدم رفع الصوت على صوت الشيخ، واستشارته في كل الأمور المهمة، ولا يتبع شيخاً غيره، ولا يعترض عليه في القول والعمل، في:
السر والعلن، مع الاحتفاظ بحقّه في الاستفسار، وأن يستأذنه في الانصراف من حضرته⁽²⁹⁾.

(27) انظر: عفيف القاسمي، أضواء على الطريقة، ص39.

(28) انظر: مثال جاد الله، التصوف في مصر، 1/246.

(29) انظر: عبد الرحمن الريفي، الدلالة السننية، ص22؛ عفيف القاسمي، أضواء على الطريقة، ص40.

أما علاقة المريد مع إخوانه فإنه تقوم على التعامي عن عيوبهم، وعدم كشف عورة لهم سترها الله، سبحانه وتعالى، وخدمتهم في كل ما يستطيع، وإيثارهم على نفسه في كل شيء، وأن يمتنع عن مخاصمتهم؛ لأن المُخاصمة تقطع الود⁽³⁰⁾.

علاقة الطريقة الخلوتية مع غيرها من الطرق الصوفية

تقوم علاقات طيبة بين أصحاب الطريقة الخلوتية وأصحاب الطرق الأخرى في فلسطين التاريخية، وهم يتجنبون الجدل والمناظرة في أي أمر.

ويوجد تأثير واضح للحدود السياسية المرسومة بين مناطق فلسطين التاريخية (فلسطين المحتلة عام 1368هـ/1949، والضفة الغربية بما فيها القدس، وقطاع غزة) إذ أن التواصل بين أتباع الطريقة الخلوتية في المناطق الثلاث يكون غالباً عبر الاتصالات: البردية، والهاتفية، أو الشبكة المعلوماتية الفنكبوبية، ويمكن لأصحاب الطريقة (في فلسطين المحتلة عام 1368هـ/1949) أحياناً زياراة إخوانهم في الضفة الغربية ، ونادراً ما تحصل زيارات إلى قطاع غزة.

(30) انظر: الشعراوي، المختار من الأنوار، ص 35-37

وهذه العلاقة المرتبطة بالحدود السياسية تؤدي إلى الحد من القدرة على إنشاء مشاريع من قبل شيخ الطريقة عبد الرؤوف القاسمي، الموجود في نوبا قرب الخليل، في مناطق الضفة أو قطاع غزة.

والطريقة الخلوتية ترى أن أصحاب الطرق الصوفية الأخرى هم: مسلمون، ومتصوفة، يحترمونهم، ويُقدّرُونَهُمْ. لكن لكل منهم طريقة في السلوك إلى الله، سبحانه وتعالى.

وتحتفل الطريقة الخلوتية عن الطرق الأخرى في كثرة أورادها؛ إذ لدى هذه الطريقة عدد كبير من الأوراد مطلوب من المربيين تلاوتها، وحفظ ما يستطيعون منها.

انتشار الطريقة في فلسطين⁽³¹⁾

دخلت الطريقة الخلوتية إلى فلسطين في بداية القرن الرابع عشر الهجري على يدّ الشيخ محمود الرافعي الطرابلسي الذي كان قد تعلم في الجامع الأزهر بالقاهرة، وأخذ الطريقة عن الشيخ أحمد الصاوي. فقد كان من عادة الشيخ محمود الرافعي زيارة بلاد الشام في المناسبات، والمواسم المختلفة، فيقوم بالدعوة والوعظ بين الناس، وبذلك انتشرت الطريقة الخلوتية في : اللاذقية، وصيدا، وعكا،

(31) اتصال هاتفي مع د. خالد محمود فرقور، يوم الأحد، 24 جمادى الأولى 1433هـ، الساعة العاشرة والنصف صباحاً.

و دمشق، واللد، والرملة، وبيت المقدس، والخليل وغيرها من مدن بلاد الشام.

في إحدى الزيارات التي قام بها الشيخ محمود الرافعي الطرابلسي إلى فلسطين منح الطريقة الخلوتية للشيخ عبد الرحمن الشريف الخليلي، وأجازه بالإرشاد، وبذلك أصبح الشيخ عبد الرحمن هو خليفة الطريقة في الخليل، واستمر إلى وفاته سنة 1305هـ/1887). وخلفه الشيخ حسن حسين عمرو من بلدة دور قرب الخليل الذي استمر حتى توفاه الله سنة 1338هـ/1919). ثم خلفه الشيخ محمد حسني الدين القاسمي (القواسمي) حتى وفاته سنة 1364هـ/1945)، وهذا الشيخ هو والد المشايخ المعاصرين الذي تولوا مشيخة الطريقة منذ الربع الأخير من القرن الرابع عشر الهجري. ومنه انتقلت الخلافة إلى أخيه الشيخ عبد الحي القاسمي، الذي تولى المشيخة باختيار المریدين واستمر في الخلافة حتى وفاته سنة 1382هـ/1910). ثم خلفه الشيخ ياسين بن الشيخ محمد حسني الدين القاسمي حتى وفاته سنة 1404هـ/1984)، ثم خلفه أخوه الشيخ محمد جميل بن الشيخ محمد حسني الدين القاسمي حتى وفاته سنة 1416هـ/1995)، ثم خلفه الشيخ عبد الرؤوف بن الشيخ محمد حسني الدين القاسمي وهو لا يزال حتى وقتنا هذا (24 جمادى الأولى سنة 1433هـ/10 مايوا 2012) هو شيخ الطريقة «طريقة القاسمي الخلوتية الجامعية».

وكان مقرّ الطريقة في قرية زيتا قرب طولكرم وذلك منذ خلافة الشيخ ياسين ابن الشيخ محمد حسني الدين القاسمي سنة (1382هـ/1962)، واستمرّت كذلك حتى سنة (1427هـ/2006) حيث نُقلَّ الشيخ ياسين ابن الشيخ محمد حسني القاسمي المقرّ إلى قرية نوبا قرب الخليل . وهو له مقرّ غير دائم أيضاً في مدينة باقة الغربية في فلسطين المحتلة منذ عام (1948هـ/1968).

أوراد الطريقة الخلوتية

للطريقة الخلوتية عدد كبير من الأوراد، وهي نفسها المتبعة عند كل فروع الطريقة في مناطق انتشارها المختلفة في فلسطين التاريخية، ومن الأوراد:

ورد السحر، يُقرأ قبل صلاة الفجر.

ورد الدرّة، وبا لطيف، وتحفة الإخلاص: تقرأ بعد صلاة المغرب.

ورد القرآن الكريم، يُقرأ بعد صلاة العشاء.

وليلة الإثنين والجمعة يوجد ورد الصلوات مع منظومة أسماء الله الحسنى. كما يوجد غيرها من الأوراد كثير، ولكل ورد زمان، وعدد

(32) انظر: محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص161.

مرات، وطريقة في الأداء.

دور الطريقة الخلوتية في خدمة المجتمع

نشطت الطريقة الخلوتية في خدمة المجتمع الفلسطيني في مجالات عديدة، وذلك تميّزاً لها عن بقية الطرق الصوفية في فلسطين، وقد ظهرت خدماتها في ثلاثة مجالات هي:

أ- بناء المساجد (الزوايا)⁽³³⁾

فقد أخذ أتباع الطريقة الخلوتية على عاتقهم نشر الدين الإسلامي بين عامة الناس، وتسهيل أدائهم العبادات فعملوا على بناء عشرات المساجد (الزوايا) وصلت إلى ما يزيد عن الخميس مسجداً موزعة على مختلف أنحاء فلسطين التاريخية، وأشهر تلك المساجد وأكبرها مسجد باقة الغربية الذي بني سنة (1407هـ) ومساحته (1350م²). ومن المساجد:

مسجد (زاوية الحرس) قرب مسجد الحرس، ومسجد الأشرف في مدينة الخليل، وزاوية نوبا البلد، والزاوية الغربية في نوبا، وزاوية بيت أولا، وزاوية أم علاس في بيت أولا، وزاوية صوريف، وزاوية

(33) انظر: عفيف القاسمي، أصوات على الطريقة، ص 59-60؛ محمد أبو الرّب، الفكر الصوفي، ص 151؛ اتصال هاتفي مع د. خالد محمود قرقور، يوم الأحد، 24 جمادى الأولى 1433هـ، الساعة العاشرة والنصف صباحاً.

الدوايمة. وهذه كلها في منطقة الخليل.

زاوية حوسان، وزاوية نحالين، وزاوية بتير، وهذه منطقة في بيت

لحم.

زاوية عين السلطان، وزاوية عقبة جبر في منطقة أريحا.

زاوية برج الشيخ في البيرة، وزاوية رنتيس في رام الله.

زاوية علّار، وزاوية زيتا وهي أكبر الزوايا، وزاوية عتيل، وزاوية دير الغصون، وزاوية صيدا. وهذه في منطقة طولكرم.

زاوية دير البلح، وزاوية جباليا في قطاع غزة.

زاوية باقة الغربية البلد، وزاوية بير بورين في باقة الغربية، وزاوية جت. وهذه في فلسطين المختلفة منذ عام (1948هـ/1368).

ب - بناء المؤسسات التعليمية لخدمة المجتمع المحلي في باقة الغربية والمحيط العربي فيها، وأهم تلك المؤسسات هي:

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية سنة (1409هـ/1988) وكانت تُعنى بالدراسات الشرعية، ولغة العربية لإعداد الفقهاء،

والأستاذة، والدعاة، والأئمة. كما عُنيت بالبحوث العلمية في مجالات الدراسة الشرعية، واللغوية، وتحقيق المخطوطات، ونشر قيم الإسلام وأخلاقه، وقد تحولت عام (1422هـ/2001) إلى أكاديمية القاسمي، حيث فُتحت فيها أنواع دراسية عديدة منها: الحاسوب، والرياضيات، واللغة الإنجليزية، وال التربية الخاصة، والطفولة المبكرة.

بناء كلية القاسمي التكنولوجية سنة (1423هـ/2002) وهي تمنح درجة الدبلوم في عدة تخصصات منها: هندسة البناء، والتغذية وغيرها.

بناء روضات رياض الصالحين سنة (1409هـ/1988).

المجمع الثقافي سنة (1425هـ/2009). وهو يقدم دورات استكمال في: اللغة الإنجليزية، والحاسوب، والرياضيات، وغيرها من المواد التعليمية.

مدرسة القاسمي الأهلية (فوق الابتدائية) سنة (1427هـ/2006)، وهي تستقبل طلبة المدارس من الصفوف التاسع حتى الثاني عشر.

كلية باقة الغربية سنة (1432هـ/2011)، وهي تمنح درجة البكالوريوس في: إدارة الأعمال ، والاتصالات، والبيوتكنولوجي.

افتتاح برنامج ماجستير في أساليب التدريس سنة 1431هـ/2009، وبرنامج (M.E.D) في الشريعة الإسلامية، واللغة العربية سنة 1431هـ، وفي الرياضيات سنة 1432هـ.

ج - الثقافة العامة⁽³⁴⁾

بنت الطريقة مكتبة ضخمة تابعة لأكاديمية القاسمي، وهي أكبر مكتبة متخصصة لدى العرب في فلسطين المحتلة منذ عام 1368هـ/2009، وتضم أكثر من ثمانين ألف عنوان، فضلاً عن اشتراكاتها في مواقع علمية متخصصة في الإنترت. وكتب على بابها:

أرسى البناء بهمة إذ تعلي شيخ الطريقة من سلاله أصل

فأقام مكتبة ليهدي نورها علماء لطلابها بصفو المنهل

كما يقيم مجمع القاسمي والأكاديمية مؤتمرات علمية متخصصة ، وندوات علمية متنوعة تثري الحياة الثقافية والعلمية لدى العرب في فلسطين المحتلة منذ عام 1368هـ/1949. ويوجد في الأكاديمية أربع مجلات علمية هي:

(34) انظر: عفيف القاسمي. أضواء على الطريقة 59-60: اتصال هاتفي مع د. خالد محمود قرقور. يوم الأحد. 24 جمادى الأولى 1433هـ، الساعة العاشرة والنصف صباحاً.

- مجلة «جامعة». وهي مجلة علمية مُحَكَّمة تصدر منذ عام 1411هـ/1990م.
- مجلة دراسات إسلامية، تابعة لمركز الدراسات الإسلامية والمخطوطات، صدر منها حتى اليوم خمسة أعداد.
- مجلة مجمع القاسمي للغة العربية.
- مجلة أكاديمي للغة الإنجليزية.

ثانياً - الطريقة القادرية

نشأتها ومؤسسها

نشأت الطريقة القادرية في القرن السادس الهجري، وأطلق عليها اسم القادرية نسبة لمؤسسها الشيخ عبد القادر بن أبي صالح موسى جنكي دوست بن عبد الله بن موسى الجون بن عبد الله المحضر بن الحسن المثنى بن الحسن بن عليّ بن أبي طالب، كرم الله وجهه، الذي عاش ما بين (470 و 561هـ). ولد في جيلان أو (كيلان) بمنطقة طبرستان جنوب بحر قزوين، وعليه يُنسب الشيخ عبد القادر إلى مسقط رئيه في قال: الجيلاني أو الكيلاني . وقد نشأ في أسرة زهد، ورحل إلى بغداد، وتعلم على الإمام أبي حامد الغزالى

(ت505هـ/1111م)، وأخذ عنه كتاب «إحياء علوم الدين»⁽³⁵⁾.

وقد اعتمد الشيخ عبد القادر الجيلاني في دعوته للطريقة القادرية أسلوباً يقوم على أمرين هما⁽³⁶⁾:

التعليم المنظم والتربيـة الروحـية المنـظـمة في مـدرـسة بـيـغـدـادـ آـلتـ إـلـيـهـ منـ الشـيخـ أـبـيـ سـعـيدـ الـمـبارـكـ بـنـ عـلـيـ الـخـرمـيـ (تـ511ـهـ/1117ـمـ)، وـطـوـرـهـاـ، وـوـسـعـهـاـ وـنـسـبـتـ إـلـيـهـ.

- الوعظ والدعوة بين الجماهير.

أسلوب التربية

تهدف الطريقة القادرية في تربية المريد إلى إحداث تغيير في إرادته بحيث يصبح صفاء بلا كدر، ويصير مع النبي ، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بعقله ومشاعره، فيكون بذلك دليلاً وقدوة.

ولكي يصل المريد إلى ذلك؛ فإن عليه أن يتلزم السنة المطهرة في كل شيء، وأن يتّصف بصفات أساسها: المجاهدة، والتحلي بأعمال أولي العزم، ومنها: إصلاح النية في كل شيء، والعمل على إصلاح

(35) انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 2/439؛ ياقوت الحموي، معجم البلدان، 2/201.

(36) انظر: محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص79-80.

القلب والسر قبل الظاهر والعلانية، والصبر على المصائب، وعدم الشكوى للخلف، وأكل الحلال فقط، وعدم الحلف بالله، سبحانه وتعالى؛ صادقاً ولا كاذباً، عمداً ولا ساهياً، وتجنب الكذب، والوفاء بالوعد، وتجنب النظر إلى المعاشي، والتواضع، وغيرها.⁽³⁷⁾

طريقة أخذ العهد في الطريقة القادرية

يتوجب على من أراد أخذ عهد الطريقة عمل عدة أمور هي:

الالتحاق بمرشد يتعهده، ويرشهده إلى الطريق. وللمرشد قيمة عظمى عند الصوفي يقول القشيري: «ولم يكن عصر من الأعصار في مُدَّةِ الإِسْلَامِ إِلَّا وفِيهِ شَيْخٌ مِنْ شِيوخِ هَذِهِ الطَّائِفَةِ ... إِلَّا وَأَئِمَّةٌ ذَلِكَ الْوَقْتِ مِنَ الْعُلَمَاءِ اسْتَسْلَمُوا لِذَلِكَ الشَّيْخِ وَتَوَاضَعُوا لَهُ، وَتَبَرَّكُوا بِهِ»⁽³⁸⁾.

ويقول : «سمعت الأستاذ أبا علي الدقاد (الحسن بن علي ت 410 هـ/1019 م) يقول: الشجرة إذا أنبتت بنفسها من غير غارس فإنها تورق لكن لا تُثمر، كذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يأخذ منه طريقة نفساً فنفساً، فهو عابدٌ هواه لا يجد نفاذًا ..»⁽³⁹⁾

(37) انظر : محمد أبوالرب، الفكر الصوفي، ص 81-82.

(38) القشيري، الرسالة، ص 388.

(39) القشيري، الرسالة، ص 390.

وهم يعتقدون بشيوخهم أكثر من ذلك يقول القشيري : «إذا كان أصول هذه الطائفة أصح الأصول، ومشايخهم أكبر الناس، وعلماؤهم أعلم الناس، فالمريد الذي له إيمان بهم إن كان من أهل السلوك، والتدرج إلى مقاصدهم فهو يُساهِّمُ فيما خصوا به من مُكاشفات الغيب، فلا يحتاج إلى التطفل على مَنْ هو خارج هذه الطائفة»⁽⁴⁰⁾.

يُبَايِعُ المريد مرشدَهُ وَيُعاهِدُهُ على السير معه، وتكون المبادعة بالمشاكرة والمحاجة ثم يقول الشيخ : «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، أَسْتغْفِرُ اللَّهَ، ثُمَّ يُرَدُّ المريدُ ذلك بعد الشيخ. وإن كان المريدون أكثر من واحد وضعوا أيديهم فوق يد الشيخ. ومَنْ لم يستطع يضع يَدَهُ على كتف مَنْ بجانبه»⁽⁴¹⁾.

وهم يستدللون على المبادعة بقول الله تعالى (إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ)⁽⁴²⁾.

عوامل انتشار القدرية

ساعدت عوامل عديدة على انتشار القدرية في أنحاء العالم الإسلامي، ومنها بلاد الشام بعامة وفلسطين بخاصة، وأهم تلك

(40) القشيري، الرسالة، 389.

(41) انظر: عمر الصالحي، الطريقة القدرية في فلسطين، ص128.

(42) سورة الفتح، 48/10.

العوامل هي⁽⁴³⁾:

أسلوب الشيخ عبد القادر الجيلاني في الوعظ، وطريقته في مخاطبة عامة الناس وخاصتهم على حد سواء. فقد بدأ مجلسه الوعظي في بغداد بالشخص، والاثنين، والثلاثة، ثم أصبح يضم الآلاف.

كانت بداية الدعوة القادرية تربوية أخلاقية امتداداً لمدرسة الإمام الغزالى، فأقبل عليها المخلصون الساعون للهداية من كل مذهب وجماعة، وعمل الشيخ عبد القادر من خلال دروسه على إشاعة الصلاح والتجرد في الأمة.

انتدب الشيخ عبد القادر النابهين من تلاميذه لنشر طريقته التربوية، فكان أن شاعت بين الناس، وانتشرت زواياها، وخلواتها في مختلف أنحاء العالم الإسلامي.

دخول القادرية فلسطين

كان القادريون قد فهموا الجهاد فهماً سليماً في القرن السادس الهجري حيث انضموا لجيوش نور الدين محمود زنكي (ت 569هـ/1174م)، وصلاح الدين الأيوبي (ت 589هـ/1193م)

(43) انظر: محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص. 91.

وشاركوا في معركة حطين، وتحرير القدس. وبذلك كانوا من جيش التحرير الصلاحي سن (1187هـ/583م) فتوطّنوا المدينة المقدّسة، وقد عطف عليهم صلاح الدين الأيوبى، واهتم بتعزيز وجودهم في بيت المقدس.

وقد وفد إلى بيت المقدس بعد التحرير الصلاحي أعداد كبيرة من الزهاد والمتصوفة بهدف الاعتكاف بالمسجد الأقصى المبارك، والمجاورة له، وزيارة الأماكن المقدّسة في فلسطين بعامة، والقدس، وبيت لحم، والخليل، وقبور الأنبياء، ومقامات الأولياء، والعلماء، والصالحين بخاصة.

وقد أورد كثير من مؤلفي كتب فضائل بيت المقدس أسماءً كثيرة من المتصوفة الذين وفدوا على بيت المقدس بعد التحرير الصلاحي، ومن أشهرهم: أبو عبد الله محمد بن إبراهيم القرشي الأندلسي، ورد من مصر إلى بيت المقدس، وبقي مجاوراً فيه إلى أن توفاه الله به، ودفن به سنة (599هـ/1164م)، وقبره كان يزار حتى القرن العاشر الهجري، والدعاء عنده مستجاب.

وكان يحضر مجلسه الشيخ الغوث أبو مدين شعيب بن الحسين الأندلسي (ت 594هـ/1198م)، والذي كان شارك في معركة حطين، وتحرير بيت المقدس، فقد ذراعه اليمنى، فدفنت في بيت

المقدس، وغادر إلى المغرب الإسلامي ومات ودفن في مدينة تلمسان بالجزائر وقبره فيها، وعليه مقام يزار.⁽⁴⁴⁾

والشيخ أبو عبد الله محمد المكناسي المصري كان من الأولياء العظام، وأصحاب الكرامات، قدم بيت المقدس وتوفي فيه سنة (656هـ/1258م)، ودفن في مقبرة مأمن الله. والشيخ سعد الأندلسى (ت. في حدود 600هـ/1204م)، ودفن بجانب جبل المكير. والشيخ الغوث أحمد بن أبي بكر الشهير بعنبر (ت 633هـ/1236م)، ودفن في قرية جبع شمال شرق القدس. والشيخ العارف أحمد (ت 601هـ/1205م)، ودفن في قرية الجيب شمال غرب القدس. والشيخ العارف بالله القطب بدر بن محمد بن مطر (ت 650هـ/1282م)، ودفن بوادي النسور بالقدس. وابنه الشيخ العارف محمد (663هـ/1262م)، ودفن بحي الثوري بالقدس. والشيخ أحمد الملقب وجданا (ت 710هـ/1310م)، ودفن في مقبرة مأمن الله. والشيخ القطب الغوث أحمد بن أرسلان الرملبي (ت 844هـ/1440م)، ودفن بالقدس. والشيخ القطب العارف أحمد بن علي بن ياسين الدجاني (ت 969هـ/1562م)، ودفن في مقبرة مأمن الله وغيرهم.⁽⁴⁵⁾

ومن أشهر أعلام القادرية في العصر الحاضر في فلسطين

(44) انظر: ابن سرور المقدسي، مثير الغرام، ص 376؛ محمد المقدسي، المستقصى، ص 183.

(45) انظر: محمد المقدسي، المستقصى، ص 184-193.

الشيخ محمد هاشم البغدادي (ت 1415هـ / 1994م)، والذي تُنسب إليه الطريقة القادريةاليوم، وله أتباع في كثير من المدن والقرى الفلسطينية.

سيرة الشيخ محمد هاشم البغدادي

اسمه ونسبة وموالده⁽⁴⁶⁾

هو الشيخ محمد هاشم بن الشيخ حسن البغدادي القادرى الكيلانى بن السيد مصطفى القادرى بن السيد سليمان بن السيد على بن السيد سليمان بن السيد مصطفى بن السيد زين الدين بن السيد محمد درويش بن السيد حسام الدين بن السيد نور الدين بن السيد ولی الدين بن السيد زین الدين بن السيد شرف الدين بن السيد شمس الدين بن السيد محمد الهاك بن السيد عبد العزيز بن السيد محى الدين عبد القادر الجيلاني بن أبي صالح موسى جنكي دوست بن أبي عبد الله يحيى الزاهد بن محمد بن داود بن موسى بن عبد الله بن موسى الجون بن عبد الله المحض بن الحسن المتنى بن الحسن السبط بن الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

وكان مولده سنة (1329هـ / 1911) في بيت المقدس، وتوفي فيها

(46) محمد هاشم البغدادي. التبيان، ص 3؛ شرح صبغ الصلوات، ص ٥ .

في يوم الثلاثاء (23) ذي الحجة (مايو) سنة (1415هـ/1995)، ودفن في جبل الطور قرب ضريح الصحابي الجليل سلمان الفارسي رضي الله عنه.⁽⁴⁷⁾

ثقافته

نشأ الشيخ محمد هاشم في بيت المقدس، وتلقى علومه فيها، فالتحق في بداية حياته بمدرسة روضة المعارف بالقدس الشريف حيث درس المرحلة الابتدائية إلى الصف الخامس الابتدائي، ثم انتقل إلى المدرسة الأميرية في القدس أيضاً حيث تلقى التعليم الإعدادي والثانوي، وأنهى فيها الصف الثاني الثانوي.

لم يكتف الشيخ محمد هاشم بالدراسة الرسمية بل أقبل على علماء المسجد الأقصى المبارك فأخذ عنهم علوم الشرع واللغة العربية، وذلك على عادة علماء السف الصالح، فأخذ الفقه على الشيخ صالح اللفتاوي، واللغة العربية على الشيخ محمد التونسي. وفي سنة (1367هـ/1948م) رحل إلى الشام طلباً للعلم، فأخذ علوم القرآن الكريم عن الشيخ محمد الحباز، والقراءات العشر عن الشيخ بشير الشلاح، وعلوم الحديث وروايته عن الشيخ محمد الديراني⁽⁴⁸⁾.

(47) انظر: حسين الدراويس، الوجيز في سيرة شيخنا، ص.66.

(48) انظر: محمد هاشم البغدادي، دستور الولاية، ص:2؛ التبيان، ص:3؛ شرح صيغ الصلوات، ص: هـ.

وكان الشيخ محمد هاشم البغدادي حنفي المذهب.

انتسابه للطريقة القادرية

انتسب الشيخ محمد هاشم البغدادي للطريقة القادرية، وأخذ العهد بطريقتين هما:

عن طريق الشيخ صالح السّرغيني المغربي، وأجازه بالمصافحة
وال مشابكة الشيخ محمد حبيب الله الشنقيطي بالطريقة وقراءة الورد.

تلقى العهد روحياً، إذ ورد في «دستور الولاية» قوله : «أخذ العهد روحياً عن جدته فاطمة الزهراء، وتولى تربيته بالجذب الباطني السيد أحمد البدوي، وتولى ترقيته بالمقامات جده الغوث عبد القادر الجيلاني، وأما علم الأحوال فتلقاء من الشيخ محبي الدين بن عربي، وتفسير الأحلام من محمد بن سيرين، وقد قلدته سيف الخلافة جده سيد الناس يوم القيمة محمد رسول الله، صلى الله عليه وسلم»⁽⁴⁹⁾.

والإلهام ممكناً شرعاً لكن لا بد من عرضه على الكتاب والسنّة؛ فإن واقعهما عمل به، وإلا تركه. وصاحب القلب السليم يستطيع أن يُميّز بين الإلهام الرباني، والوسوسة الشيطانية، قال الشيخ عبد القادر الجيلاني: «اطرق بباب الحق، عزّ وجلّ، واثبّت على بابه، فإنك إذا ثبتَ

(49) احمد هاشم البغدادي، دستور الولاية، ص 9-10: التبيان، ص 3: شرح صيغ الصلوات، ص ٥.

هناك بانت لـ **الخواطر فتعرف خاطر النفس ، وخارط الهوى، وخارط القلب، وخارط إبليس، وخارط الملك ...»**⁽⁵⁰⁾.

وظائفه

تولى الشيخ محمد هاشم البغدادي نوعين من العمل هما: الرسمي الذي كسب منه رزقه، إذ عمل الشيخ محمد هاشم البغدادي إماماً لمسجد الصحابي الجليل سلمان الفارسي، رضي لله عنه، الكائن في جبل الطور (الزيتون) شرقي البلدة القديمة بالقدس الشريف، كما كان يعمل مأذوناً شرعياً فيكتب عقود الزواج في منطقة سكانه.⁽⁵¹⁾

والتطوعي، حيث كان يدرس الفقه، والحديث النبوّي الشريف، وقراءة القرآن الكريم، لمريديه، ممّن كانوا يفدون على زاويته الملحة ببيته المتواضع الكائن في حيِّ الصوانة بجبل الزيتون (الطور)، وذلك صباح كل يوم جمعه إلى قبيل وقت الصلاة.

كما كان يُدرّسهم سير الصحابة والأولياء والصالحين، وأخلاق التصوّف الإسلامي في الزاوية نفسها، بعد صلاة العصر من كل يوم⁽⁵²⁾.

(50) عبد العزيز السيروان، الصوفيون، وأرباب الأحوال، ص30.

(51) انظر: حسين الدراويش، الوجيز في سيرة شيخنا، ص49.

(52) انظر: حسين الدراويش، الوجيز في سيرة شيخنا، ص49.

مؤلفاته

عكف الشيخ محمد البغدادي في حياته المديدة على التأليف في مجالات: العلم الشرعي، والتصوف، واللغة، وقد ترك ثمانى مؤلفات هيـ. أوضحتها مرتبة وفق الحروف الهجائية لعناؤنها :-

باب الذكر الحكيم والأدعية. وهو رسالة في ذكر الله،
والتوسل إليه سبحانه وتعالى. ⁽⁵³⁾

بغية العاشقين في مدح سيد المرسلين. وهو ديوان شعر في مدح الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، يضم حوالي مائة قصيدة ، وقد طبع في مائة وخمسين صفحة من القطع المتوسط. ⁽⁵⁴⁾

التبیان في تبرئة أبي البشر آدم، عليه السلام، مما نسب إليه من العصيان، ويسمى أيضاً «الدرر في عصمة أبي البشر». وهو في تفسير وشرح الآيات القرآنية التي تتحدث عن سيدنا آدم ، عليه السلام، ورأى فيها رأياً لم يذكره أحد من المفسّرين . فيما أعلم . فمثلاً يقول الشيخ محمد هاشم البغدادي: «إنَّ آدم، عليه السلام، حرِيصٌ على أوامر ربِّه الظاهرَة والباطنة ... فكان الأكل لآدم بالأمر

(53) انظر: حسين الدراويش، الوجيز في سيرة شيخنا، ص50؛ محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص105.

(54) انظر : عمر الصالحي، الطريقة القادرية في فلسطين، ص77؛ محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص108.

الباطني»⁽⁵⁵⁾. وقال أيضاً : «وَعَدَ آدُمْ هَذَا الْأَكْلُ مِن الشَّجَرَةِ مَعْصِيَةً تَأْدِبًا مَعَ الْحَقِّ»⁽⁵⁶⁾. وهو بذلك يرى أنَّ اللَّهَ، سَبَّحَانَهُ وَتَعَالَى، أَمَرَ آدَمَ، عَلَيْهِ السَّلَامُ، بِالْأَكْلِ مِن الشَّجَرَةِ ، وَاللَّهُ سَبَّحَانَهُ وَتَعَالَى يَقُولُ : (وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغْدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةِ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ) ⁽⁵⁷⁾. ويَقُولُ : (وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةِ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ) ⁽⁵⁸⁾. ويَقُولُ (وَعَصَى آدَمُ رَبِّهُ فَغُوِي) ⁽⁵⁹⁾ ، فَاللَّهُ، سَبَّحَانَهُ وَتَعَالَى، نَهَى آدَمَ وَحْوَاءَ، عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، عَنِ الْأَكْلِ مِن الشَّجَرَةِ، ثُمَّ صَرَحَ أَنَّهُ عَصَى رَبِّهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ .

دستور الولاية

يقع في (650) صفحة من القطع المتوسط، وقد طبع في جزأين. وهو كتاب في التصوف، فقد تحدّث فيه عن: مراتب الصوفية ومصطلحاتهم، وبيان المقامات، والأحوال مع شرح لها. وذكر شواهد عليها من الكتاب، والسنّة، وأقوال المتصوفة. ويفيد في معرفة السلوك

(55) محمد هاشم البغدادي، التبيان، ص.32.

(56) محمد هاشم البغدادي، التبيان، ص.68.

(57) سورة البقرة، 2/35.

(58) سورة الأعراف، 7/19.

(59) سورة طه، 20/121.

إلى الله، سبحانه وتعالى.⁽⁶⁰⁾

الدُّر المكنون في تفسير فواتح سور القرآن المصنون

وهو مطبوع، ويقع في حوالي مائة صفحة من القطع المتوسط،

وهو: تفسير، وشرح لمعاني فواتح سور القرآن الكريم.⁽⁶¹⁾

شرح صيغ الصلوات على سيد السادات

وهو كتاب نفيس في الرّقائق، وقد شرح فيه تسع عشرة صيغة في الصلاة على الرسول، صلى الله عليه وسلم، وهذه الصلوات هي مما فتح الله بها على الشيخ محمد هاشم البغدادي⁽⁶²⁾. ومنها قوله في شرح الصيغة الأولى: «وردت على قلبي برؤيا منامية، إذ وقف على هاتف، وهتف في أذني: أنَّ محمداً صلى الله عليه وسلم جوهرة...»⁽⁶³⁾

(60) انظر: حسين الدراويش، الوجيز في سيرة شيخنا، ص50: عمر الصالحي، الطريقة القادرية في فلسطين، ص76: محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص105.

(61) انظر: حسين الدراويش، الوجيز في سيرة شيخنا، ص50: عمر الصالحي، الطريقة القادرية في فلسطين، ص77: محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص105.

(62) انظر: حسين الدراويش، الوجيز في سيرة شيخنا، ص50 : عمر الصالحي، الطريقة القادرية في فلسطين، ص77: محمد أبو الرب، الفكر الصوفي، ص105.

(63) محمد هاشم البغدادي، شرح صيغ الصلوات، ص5.

الطب الروحاني

وهو كتاب للعلاج بآي الذكر الحكيم، والأدعية انتقاء الشيخ من مصادر عديدة وهو ما يزال مخطوطاً⁽⁶⁴⁾

نور اليقين في الرد على مباحث المبشريين

وهو كتاب رد فيه على المبشر النصراني (غبرائيل نيكولا) في بحث تبشيري نشره وقد أقام الحجة والبرهان على ما ذهب إليه.⁽⁶⁵⁾

الورد القادري بأدلة الشرعية مع متن الصلوات على سيد السادات

وقد طبع في مطابع الدفاع بالقدس الشريف سنة 1406 هـ/1986

وهذا الورد من إضافات الشيخ محمد هاشم البغدادي، ويضم عدة أوراد كان الشيخ محمد هاشم البغدادي يطلب من أراد من المریدین أن يدعو بها:

(64) انظر: حسين الدراويش، الوجيز في سيرة شيخنا، ص.22.

(65) انظر: عمر الصالحي، الطريقة القادرية في فلسطين، ص.76.

(66) انظر: عمر الصالحي، الطريقة القادرية في فلسطين، ص.77.

ومن الأوراد، أنه قال فيه للمرید: ⁽⁶⁷⁾

قل يرحمك الله دبر كل صلاة مكتوبة:

حسبنا الله ونعم الوکيل. مائتا مرّة.

استغفر الله العظيم. مائتا مرّة.

لا إله إلا الله الملك الحق المبين. مائة مرّة.

اللهم صل على سیدنا محمد وعلى آله وسلم. مائة مرّة.

ويمكن عند الضرورة جعل المائتين عشرين، والمائة عشر
مرّات؛ إذ الحسنة بعشر أمثالها.

دعاً يدعوه المرید في الصباح والمساء، وهو كما يقول الشيخ.

انتشار القادرية في فلسطين

للقادرية وجود في معظم مناطق فلسطين (الضفة الغربية بما فيها القدس المحتلة، وقطاع غزة، والأرض الفلسطينية المحتلة منذ عام 1949هـ/1968م)، وأكثر وجودها في القدس وفي فلسطين المحتلة

(67) انظر: محمد أبوالرب، الفكر الصوفي، ص 111-112.

(1368هـ 1949م)، وكان الشيخ محمد هاشم البغدادي - خليفة الطريقة - يزور أتباع الطريقة في مختلف المناطق. ولكل منطقة يوجد مُقدّم، وهو الناطق الرسمي باسم الطريقة في منطقته، وتُوكل إليه مهمة إعطاء العهد للمربيدين والإشراف على حُسْنِ سلوكهم في الطريقة. وبعد وفاة الشيخ محمد هاشم البغدادي سنة (1415هـ 1995م)، خلفه في قيادة الطريقة الشيخ أحمد النتشة المكنى بأبي حامد، وأفاد السيد عبد الكريم نجم أنه لم يُعين خليفة له.

ومن أهم أتباع الطريقة الشيخ محمد حسين مفتى القدس والديار الفلسطينية وخطيب المسجد الأقصى المبارك. والشيخ محمد جمعة سلام إمام مسجد الأقصى المبارك. والشيخ عبد السلام مناصرة المكنى بأبي غسان مُقدّم الطريقة في مدينة الناصرة. والشيخ علي كامل إكميل، مُقدّم الطريقة في بلدة قباطية في محافظة جنين.

وللطريقة زوايا كثيرة، غالباً ما يبنيها أحد أتباعها، ويجعلها ملحقة ببيته، فمثلاً زاوية الطريقة بالقدس بناها الشيخ محمد هاشم البغدادي، وهي ملحقة ببيته. وزاوية الطريقة في جنين بناها الشيخ محمد ناجح جرار، وهي ملحقة ببيته الكائن قرب المستشفى الحكومي بمدينة جنين.⁽⁶⁸⁾

(68) انظر: محمد أبو الرب، الفكر الصوبي، ص 117.

علاقة مريدي الطريقة بعضهم ببعض

تقوم علاقة مريدي الطريقة القادرية بعضهم ببعض على: الحب في الله، والإيثار، والتعاون، والتعاضد، فيما بينهم سواء في مشاركة في الأفراح أم الأتراح أم غيرهما من المناسبات. وهم يسارعون لنجدتهم إخوتهن. ويقول في ذلك الشيخ محمد بحر: «أقبح القبيح صوفي شحيح، فيجب على الصوفي أن يكون كريماً، يهب لنجدوة إخوانه، ويعامل معهم بالإيثار»⁽⁶⁹⁾

ولزيادة الألفة فيما بينهم يلجأون إلى إقامة حفل المولد النبوى في كثير من مناسباتهم الاجتماعية مثل: الزواج، أو السكن في بيت جديد، أو ولدة مولود. حيث يدعى المريد .صاحب المناسبة .الأصدقاء أصحاب الطريقة، والمناصرين فيرددون الأناشيد الدينية، والتي تكون غالباً في مدح الرسول، صلى الله عليه وسلم، والصلوة على النبي، صلى الله عليه وسلم، غالباً هم يختارون واحداً أو اثنين من أصحاب الصوت الجميل لإنشاد الأناشيد، وهم يرددونها من بعدهم.

وعندهم كليب باسم «المولد الشريف» يحتوى كثيراً مني الأناشيد الدينية الخاصة بإقامة المولد النبوى. وبعد ذلك يتناولون الطعام والحلوى. وبذلك يكون المولد حلقة مهمة في التواصل والالتقاء

(69) انظر: محمد أبوالرب، الفكر الصوفي، ص121.

بين مريدي الطريقة ومناصريهم.

ولهم اجتماع ليلة الجمعة في الزاوية الموجودة في المنطقة حيث يقيمون حلقات الذكر، والأناشيد الدينية، والصلوة على النبي، صلى الله عليه وسلم، بشكل جماعي، ولهذا الاجتماع أثر مهم في تنمية المحبة والأخوة بين مريدي الطريقة القادرية.⁽⁷⁰⁾

علاقة مريدي الطريقة القادرية بمريدي الطرق

الأخرى

يبني مریدو الطريقة القادرية فكرهم على التسامح مع غيرهم سواء أكان منهم أم من غيرهم، وهم لا يذمّون أحداً. وذلك اعتماداً على قول أبي الحسن محمد بن سعيد الوراق : «كان أجلُّ حكماناً في بادئ أمرنا في مسجد أبي عثمان الحيري: الايثار بما يفتح الله علينا، وأن لا نبيت على معلوم، ومن استقبلنا بمكروه لا ننتقم لأنفسنا بل نعتذرُ إليه، ونتواضع له، وإذا وقع في قلوبنا حقاره لأحدٍ قمنا بخدمته والإحسان إليه حتى يزول»⁽⁷¹⁾.

وعلى الرغم من ذلك إلا أنهم يعتبرون طريقتهم أقوم الطرق

(70) انظر: محمد أبوالرب، الفكر الصوفي، ص 119-121.

(71) انظر : القشيري، الرسالة، ص 101-102.

الصوفية، وأكثرها اتّباعاً للكتاب والسنة.

وهم لا يُقرّون ما يقوم به أصحاب الطرق الأخرى من ممارسات خارقة للعادة والمؤلف مثل: ضرب الشيش ، وأكل الزجاج، وأية أمور ت تعرض مع الكتاب والسنة⁽⁷²⁾.

ثالثاً - الطريقة التيجانية

النشأة والتأسيس

تنسب الطريقة التيجانية إلى الشيخ أحمد بن محمود بن المختار بن سالم التيجاني الذي عاش في الحقبة ما بين (1150هـ/1737- 1230هـ/1814). والتيجاني نسبة إلى قبيلة أمه تجاني أو تجانا.

قدم جده إلى قرية عين ماضي، وسكنها وتزوج من أشهر قبائلها قبيلة تجاني أو تجانا، فنسب أولاده إلى قبيلة أمّهم. وقد ولد الشيخ أحمد في قرية عين ماضي بولاية الأغواط بالجزائر. وحفظ القرآن الكريم، وأتقن العلوم الشرعية، وعلوم اللغة العربية، ثم رحل إلى عدّة بلدان، وتأثر بمشايخ الصوفية الذين كان يلتقيهم، وأخذ منهم. وعندما كان في بلدة أبي صيفون جاءه الفتح، وأسس الطريقة التيجانية، ثم كان أول مركز للتيجانية في مدينة فاس بالمغرب، فيما

(72) انظر: محمد أبوالرب، الفكر الصوفي، ص 121.

أصبحت عين ماضي مسقط رأس الشيخ أحمد مقرّ الخلافة العامة للطريقة التيجانية. والشيخ المؤسس مات في فاس، ودفن فيها.

نشأتها في فلسطين⁽⁷³⁾

تعود نشأة الطريقة في فلسطين إلى الثلث الأول من القرن الرابع عشر الهجري حيث كانت فلسطين ولاية عثمانية، وقد دخلت الطريقة التيجانية بيت المقدس في تلك الحقبة على يد الشيخ أحمد التيجاني.

والشيخ أحمد التيجاني من مواليد سنة (1308هـ 1890م) في مدينة مراكش بالمملكة المغربية، ونشأ، وتعلم فيها، فحفظ القرآن الكريم، وأتقن العلوم الشرعية، وعلوم اللغة العربية. توفي والده فرعته شقيقته ثم توفاها الله، سبحانه وتعالى. وكان قد أخذ الطريقة التيجانية في مراكش، وأصبح بمقام الخليفة. فاضطر إلى الهجرة للمشرق الإسلامي، فقدم مكة المكرمة حاجاً، ثم قدم بيت المقدس؛ لزيارة المسجد الأقصى، ومسجد قبة الصخرة، وغيرهما من الأماكن المقدسة في فلسطين، فيما كان يعرف بـ «تقديس الحجة».

في أثناء وجوده في بيت المقدس حدثت الحرب العالمية الأولى فانقطعت السبل بالشيخ الشاب اليافع ببيت المقدس، وبقي فيها فعمل

(73) لقاء مع د. «محمد أمين» بن أحمد التيجاني / يوم الاثنين 16 جمادى الأولى سنة 1433 هـ الساعة 2:10 بعد الظهر في عيادة الكائنة في الرعاية الطبية في مدينة البيرة.

بالتجارة، ثم أخذ يُدرِّس الناس في مسجد قبة الصخرة المشرفة العلوم الشرعية ما بين صلاتي العصر والمغرب لسنوات طويلة. وبذلك ذاعت شهرته، وصيته بين الناس في مختلفة أنحاء فلسطين، وكان المریدون الذين يُلقى حبه في قلوبهم يقصدونه لأخذ الطريقة التيجانية عنه.

انتشارها في فلسطين

لا يوجد لها انتشار كبير في فلسطين مقارنة مع غيرها، وذلك لأنها تُمْنَحُ ولا تُؤْخَذُ، فهي طريقة تُرْكِزُ على نوعية المریدين، وليس عددهم.

فَمَنْ يَرِيدُ السِّيرَ في طَرِيقِ اللَّهِ، سَبَحَانَهُ وَتَعَالَى، هُبَّاً وَشَوْقًا، وَصَدَفَ أَنْ عَرَفَ عَنِ الْطَّرِيقَةِ التِّيجَانِيَّةِ، وَالتَّقَى أَحَدُ شَيوخِهَا، وَتَعْرَفَ إِلَيْهِ، وَتَقْرَبَ مِنْهُ، وَأَلْقَى اللَّهُ، سَبَحَانَهُ وَتَعَالَى، مَحْبَةَ الْطَّرِيقَةِ في قلبِهِ، عِنْدَ ذَلِكَ يَمْكُنُهُ أَنْ يَطْلُبَ الإِذْنَ مِنْ مُقْدِمِ الْطَّرِيقَةِ؛ لِتَلَاقِهِ الْأَوْرَادِ التِّيجَانِيَّةِ الْلَّازِمَةِ، وَالْأَخْتِيَارِيَّةِ إِنْ التَّزَمَ بِهَا، وَبِشِيخِهِ يَصْبِحُ تِيجَانِيًّا.

وعليه فالطريقة قليلة الانتشار، ولها وجود في بيت المقدس حيث توجد الزاوية التيجانية منذ أواسط القرن الرابع عشر الميلادي، واستمرت في أداء دورها إلى ما بعد احتلال القدس سنة

(1387هـ/1967) حيث قُلل أتباع الطريقة؛ فتوقفت عن العمل. وانتقل أتباعها لعقد اجتماعاتهم ولقاءاتهم في المسجد الأقصى المبارك، لكن المكان ما زال موجوداً وهو ملك للطريقة.

وتوجد زاوية ثانية في حي عين السلطان بمدينة أريحا، حيث بناها مُقدّم الطريقة في أريحا، وألحقها بمنزله وهو الشيخ حسن بن عبد الله المغربي، ويوجد أفراد في رام الله منهم ابن الشيخ المؤسس محمد التيجاني، وهو الشيخ الدكتور محمد أمين بن محمد التيجاني، وهو طبيب له عيادة طبية في مركز الرعاية العربية التخصصي في البيرة منذ عشرات السنوات. كما يوجد للطريقة أتباع في مدينة حيفا بفلسطين المحتلة منذ عام (1949هـ/1368)، وهم مریدون جدد.

ويتواصل أتباع الطريقة بعضهم مع بعض في المناسبات المختلفة، والتواصل يكون مع مقدّم الطريقة في مدينة أريحا مع الشيخ حسن بن عبد الله المغربي، وهو مرشح لتولي منصب الخليفة للطريقة، إذ منذ وفاة الشيخ المؤسس محمد التيجاني سنة (1980هـ/1401) الذي كان خليفة الطريقة انتقلت الخلافة للشيخ عبد الله بن حسن المغربي واستمر في المنصب إلى أن توفاه الله سنة (2006هـ/1427). ولم يتم انتخاب خليفة حتى الآن.

مراتب الطريقة

توجد للطريقة ثلاثة مراتب هي:

المريد، وهو: السائر في طريق الله حباً وشوقاً، ويطلب من المقدم الإذن لتلاوة الأوراد، فيصبح تيجانياً ما التزم بالأوراد، وأوامر الشيخ المقدم.

المقدم، وهو: الذي يعطي الإذن للمريدين بقراءة الأوراد، ويتابع أحوالهم الروحية، ومنذ عام (2006/1427هـ) يتولى هذا المنصب الشيخ عبد الله بن حسن المغربي من سكان حي عين السلطان بمدينة أريحا، وهو مرشح مرتبة الخليفة.

الخليفة: ويتم اختباره من المريدين، وهو الذي يعطي الإذن بإعطاء الأوراد لمن يراهم مناسبين. وتولى هذه المرتبة في الطريقة التيجانية في فلسطين اثنان فقط هما: الشيخ المؤسس أحمد التيجاني ثم خلفه سنة (1980/1401هـ) الشيخ عبد الله بن حسن المغربي إلى وفاته (2006/1427هـ).

أوراد الطريقة التيجانية

توجد للطريقة التيجانية أوراد عديدة أهمها:

الاستغفار، مائة مرّة.

الصلاحة على سيدنا محمد، صلى الله عليه وسلم، بأية صيغة ،
مائة مرّة.

كلمة التوحيد (لا إله إلا الله) ، مائة مرّة، تقرأ مرتان في النهار
صباحاً ومساءً.

الوظيفة: وهي قسمان هما:

الاستغفار بصيغة «استغفر الله العظيم الذي لا إله إلا هو الحي
القيوم» وتقرأ ثلاثين مرّة بين صلاة العصر والمغرب.

الصلاحة على النبي، صلى الله عليه وسلم، بصيغة صلاة الفاتح
وهي : «اللهم صلّى على سيدنا محمد، الفاتح لما أغلق، والخاتم لما سبق،
ناصر الحق بالحق، والهادي إلى صراطك المستقيم، وعلى آله حق
قدرها، ومقداره العظيم». وتقرأ خمسين مرّة بين صلاة العصر والمغرب.

والاجتماع لقراءة الوظيفة شرط صحة، ولا بد منه لأهل البلد،
فإن تركوها ولم يجتمعوا فقد خالفوا، وخرجوا عن الطريقة، ومن
تخلّف بعذرٍ فهو حاضر، ويذكرها وحده، ومن تخلّف بغير عذر فقد
ضيع في نفسه خيراً كثيراً لا حدّ له.

والكلام في الورد والوظيفة كثرتة مُبطة، ومنْ صدر منه يتدارك الذكر من أَوْلَه، وأما الكلمة والكلمتان لعارض مُوجب فقيرٌ مبطلٌ لكن تركها أولى وأفضل.

جوهرة الكمال

وهي صلاة على الرسول، صلى الله عليه وسلم، بصيغة خاصة جداً. ومنْ يعجز عن حفظ جوهرة الكمال، فعليه أن يقرأ صلاة الفاتح لما أُغلق عشرين مرّة.

في يوم الجمعة

يقرأ ما يعرف بورد الهيللة وهي : «لا إله إلا الله» حيث يجتمع المریدون الموجودون في بلد واحد ساعة قبل الغروب، ويقرأونها في جماعة حتى الغروب، ومنْ كان مُنفرداً فيقرأها منفرداً.

طريقة تربية المريد

على كل مريد للطريقة التيجانية أن يلتزم بالأوراد السابقة، وبغيرها لا يكون تيجانياً، كما عليه أن يلتزم بقراءة ما يسمى «الأوراد الاختيارية»، وهي التي يعطيها له المقدّم أو الخليفة حسب حالته، وقدرته على القيام بها، وهذه الأوراد الاختيارية لا حدود لها وهي من

دون تكليف.

علاقة الطريقة التيجانية بالطرق الصوفية الأخرى

تقوم علاقة مريدي التيجانية ومقدميها وخلفائها بغيرهم من الطرق الصوفية على مبدأ تسير عليه الطريقة منذ نشأتها وهو : الاحترام والحب لجميع الناس، وحُبُّ أهل الله في الله.

دورها في المجتمع الفلسطيني

يرى أصحاب الطريقة التيجانية أن دورهم منحصر في تربية أفراد ورعين، وتقاة، وملتزمن بما أمر الله، ومنتهين عما نهى الله عنه، وملتزمن بالسنة النبوية المطهّرة. ولا توجد للطريقة التيجانية أية نشاطات مادية، أو اجتماعية، أو سياسية، وغيرها.

رابعاً - الطريقة النقشبندية

النقشبندية كلمة فارسية من مقطعين هما: النقش: ويعني الحفر. والبند: ويعني الحجر. وهذا يعني أن النقشبendi تعني: النقش على الحجر، وهو حفر لا يتأثر بالعوامل الطبيعية، فلا يندثر. والمعنى الباطني هو: أن كلمة الله، سبحانه وتعالى، محفورة في قلوب المربيين

حفرًا غير قابل للزوال مع مرور الزمن.⁽⁷⁴⁾

تأسيس الطريقة

يرى أتباع النقشبندية أنهم أخذوا مبادئهم من أربعة أشخاص يعتبرونهم هم المؤسسين لطريقتهم وهم: سلمان الفارسي، وأبو يزيد البسطامي، وعبد الخالق الفجданى، ومحمد بهاء الدين الأوسى البخاري المعروف بشاه نقشبند وبعضهم يعتبر الخليفة الراشدي الأول أبا بكر الصديق، رضي الله عنه، هو المؤسس الفعلى، وأنه أخذ الذكر الخفي في الغار (غار حراء) عندما اختبأ فيه من كفار قريش مع رسول الله، صلى الله عليه وسلم، فلما قال له: لا تخف إن الله معنا. فإنما لقّن أبا بكر الذكر الخفي الذي به استطاع أن يطمئن وتستقر نفسه في هذا الموقف الصعب⁽⁷⁵⁾. وأن سلمان الفارسي، رضي الله عنه، رأى أبا بكر الصديق، رضي الله عنه، يقول في نفسه: «الله، الله، الله، الله، فسألة عن سبب ذلك، فأجابه أنه يحاول استرجاع الموقف في غار حراء. ثم نقلها إلى بلاد فارس فانتشرت أكثر من البلاد العربية؛ لأنهم بحاجة إلى طريقة تجعلهم أكثر خشوعاً وتقرباً إلى الله بدلاً عن تلاوة القرآن التي مارسها العرب؛ لأنهم أكثر فهماً لمعانيه و دقائقه.⁽⁷⁶⁾

(74) انظر: سهير قاسم، الطرق الصوفية، ص106.

(75) انظر: محمد درنيقة، الطريقة النقشبندية، ص19-18.

(76) انظر: محمد درنيقة، الطرق النقشبندية، ص11-10؛ سهير قاسم، الطرق الصوفية، ص108-107.

أما الشيخ منذر العوري فيرى أن أبي بكر الصديق، وسلمان الفارسي، رضي الله عنهما لم يكونا متصوفين بالمعنى المعروف اليوم، بل كانت طريقتهم مجرد سلوك، والذكر أخذه سلمان الفارسي، رضي الله عنه، عن أبي بكر الصديق ، رضي الله عنه، فنسبت إليهما الطريقة أولاًً وعرفت بالصديقية⁽⁷⁷⁾. ثم انتقلت إلى محمد بن القاسم ثم جعفر الصادق ثم أبي يزيد البسطامي ثم محمد شاه نقشبند الذي يعتبر المؤسس الفعلي للطريقة⁽⁷⁸⁾.

السند

للطريقة النقشبندية سلسلة سند يحرصون على الاحتفاظ بها تمسكاً بجذورهم الإسلامية، وهي مختصرة: الشيخ حسن الحسيني عن الشيخ ناظم الرباني الحقاني عن الشيخ يوسف الهمذاني عن الشيخ الفضل بن محمد الفارمدي عن الشيخ أبو الحسن الخارقاني عن الشيخ أبو يزيد البسطامي عن الإمام جعفر الصادق عن قاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق عن سلمان الفارسي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه عن محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم.

(77) انظر: منذر العوري، مقابلة شخصية.

(78) انظر: محمد درنيقة، الطريقة النقشبندية، ص 10-18.

اختيار شيخ الطريقة

يحرصون على وجود شيخ للطريقة لكي يساعد المربيين ويرشدهم، لكنهم يختلفون عن الطرق الأخرى في أن شيخ الطريقة ليس من الضروري أن يكونوا من عائلة واحدة. و اختيار الشيف يعتمد على نشاطه، ومدى قدرته على نشر الطريقة؛ إذ يحق لشيخ الطريقة إتباع الطرق التي يراها مناسبة لتفعيل الطريقة، وتقديمها بطريق سهلة تمكن المربي من قبولها والإقبال عليها. والشيخ هو من يختار الأوراد الخاصة بكل مربي وفق حاله، ونشاطه، وقدرته على تنفيذها، ويختار الأوراد من المصادر نفسها التي تخترها الطرق الأخرى وهي: آيات قرآنية، وكلمات وأدعية دينية، وذكر، وتسبيح لله سبحانه وتعالى⁽⁷⁹⁾.

وتنتقل المشيخة من شيخ إلى آخر على أساس: الكفاءة، والحفظ على الطريقة، ومراعاة مصالحها، وليس على أساس النسب والقرابة كما في طرق أخرى. ويمكن للشيخ أن يعطي المربي إجازة إن وجد فيه أهلية لذلك وبخاصة تربية الأفراد وهو في إجازته يشهد للمربي بالقدرة على تسلیك أمور المربيين⁽⁸⁰⁾.

(79) انظر: سهير قاسم، الطرق الصوفية، ص110

(80) انظر: منذر العوري، مقابلة شخصية يوم الأحد 15 جمادى الأولى 1433 هـ الساعة الخامسة مساءً في مسجد الإمام علي بالبيرة.

ووجود الشيخ في النقشبندية ضروري للمريد لأنّه يشكل حماية له. والتصوّف لا يكون إلا بالشيخ ومعظم الشخصيات التي حصلت مع المتصوفة تمت، وهم في حالة خلوة كما حصل مع ابن عربي فقد سيطر عليه شعور بأن القلب قد فرغ تماماً إلا من وجود الله، سبحانه وتعالى، فيصبح المتصوف سكراناً⁽⁸¹⁾.

ويعتبر النقشبنديون الرابطة مراً مقدّساً، وهي من أعظم طرق الوصول، وهذا الاعتقاد جعلها محل انتقاد من خصومها، ودفع شيوخها للدفاع عنها. والرابطة تعني «أن المريد يربط قلبه بالصادقين من المشايخ الذين نزّهوا أنفوسهم عن الغير والسوى»⁽⁸²⁾.

وقد اشترطوا في الشيخ شروطاً منها:

تجاوز الأربعين من العمر.

بلغ رتبة أهل الفضل والراسخين في العلم.

الحصول على إجازة من شيخ معاصر.

(81) انظر: منذر العوري، مقابلة شخصية يوم الأحد 15 جمادى الأولى 1433 هـ الساعة الخامسة مساء في مسجد الإمام علي بالبيرة.

(82) محمد درينة، الطريقة النقشبندية، ص 29.

يطبق الشريعة قولًا وفعلاً.⁽⁸³⁾

أوراد النقشبندية⁽⁸⁴⁾

الأوراد والذكر ركن مهم عن النقشبندية، فلا يصل الصوفي النقشبendi إلى الله، سبحانه وتعالى، إلا من خلال الأوراد والذكر، وهم لا يُحدّد لذلك زماناً أو مكاناً معينين.

ولهم طريقان في الذكر هما:

الذكر الجهري؛ إذ يجمع المريديون معاً ويدركون الله جهاراً واستمروا في ذلك حتى تولي شاه نقشبند المشيخة حيث قصر الذكر على النوع الأفضل والأعلى وهو الذكر الخفي.

الذكر الخفي، وهو أعلى أنواع الذكر وأفضلها، وقصر شاه نقشبند ذكر النقشبندية عليه، لكن المريدين من بعده عادوا للذكر الجهري.

والذكر غير محدّد بلفظ وإن كان أفضلها لفظ (الله)، ويمكن الذكر بعبارات أخرى: يا غفار، يا رحيم، يا فتّاح. وهم يركّزون على

(83) محمد درينة، الطريقة النقشبندية، ص.26.

(84) انظر: سهير قاسم، الطرق الصوفية، ص.112.

الذكر بلفظ (الله) لأنها تُعبّر عن المقصود، ويركز عليها المريد، فلا يُسرّح وهو يذكر، ولا يشرد ذهنه بل يبقى يقظاً متنبه.

وللذكر طريقان هما :

التلقين من الشيخ للمريد.

التلقين الصامت من المريد نفسه.

الذكر الخفي

يتميز النقشبندية عن غيرهم من الطريق الصوفية بهذا النوع من الذكر. وهو أن يحاول المريد كتم أنفاسه، ليصبح في حال شوق وحنين لله، سبحانه وتعالى. وهم في ذلك يعتمدون على القلب ويربطونه بالعقل ثم اللسان. وذلك لأن واجب الوقوف بين يدي الله سبحانه يتضمن الخشوع، والحركة تضعف الخشوع فلا يدمن الصمت والسكون في كل شيء.

من الأوراد والأذكار⁽⁸⁵⁾

حمد الله . مائة مرّة.

(85) انظر: انظر: محمد درنيقة. الطريقة النقشبندية. ص38.

لا إله إلا الله مائة مرّة. ويضاعف الشيخ للمريد العدد وفق
حالته حتى تصل إلى ألف مرّة.

ذكر الخواجكان. وهي كلمة فارسية تعني الشيخ. وهم يلجأون
إليه لنيل الثواب أو دفع المضرة، ولهذا الذكر أركان منها: الخشوع،
قراءة مجموعة من السور لله ورسوله وشيوخ الطريقة.

وهم لا تشغلهم طريقتهم عن كسب الرزق والعمل في أي نوع
من العمل الحلال، فالشيخ عبد العزيز البخاري يعمل في السفارة
الاسبانية بالشيخ جراح، والشيخ أهرام يمتلك محلًا تجاريًّا في باب
العامود، والشيخ منذر العوري مدرساً في مدرسة النجاح بالبيرة وإماماً
في مسجد علي بن أبي طالب، كرم الله وجهه.

هيكل بناء النقشبندية⁽⁸⁶⁾

للنقشبندية بناء تنظيمي يقوم على:

القطب وهو الشيخ محمد ناظم حفاني.

الخليفة وهو محمد هشام القباني وهو زوج ابنة القطب محمد
ناظم.

(86) انظر: سهير قاسم، الطرق الصوفية، ص114.

الأمير، ولكل قطر أو منطقة أمير، وفي فلسطين الأمير هو الشيخ عبد العزيز البخاري.

المريدون القادمون للذكر.

المرادون الملزمون بالطريقة.

المجذوب، ويختلف كل مجذوب عن غيره، وهم أشخاص لا تحرك مشاعرهم إلا لذكر الله، سبحانه وتعالى، وكلامهم غير مفهوم، لأنهم وصلوا إلى درجة عالية لم يصلها غيرهم. ويتنمى الشيخ أمير الطريقة عبد العزيز البخاري أن يكون مجذوباً.

ويرى الشيخ منذر العوري أن الشيخ في هذه الأيام كثير، قد أحدث بعضهم بدعياً كثيرة في الطريقة من غير التزام بمبادئها، ومن الصعب إقرار هذه الرتب الهيكلية، وهناك مريدون كثيرون للطريقة لكنهم يسرون عليها بصورة شكلية وهم لا يعرفون شيخ الطريقة ومرشدتها وهم لا شك يختلفون هو من يحقق له هو تولي هذه الرتب⁽⁸⁷⁾.

(87) انظر: منذر العوري، مقابلة شخصية.

علاقة النقشبندية مع غيرها من الطرق الصوفية⁽⁸⁸⁾

علاقة أتباع النقشبندية تقوم على حبّ الناس بعامة وأهل الذكر بخاصة، وهم يشاركونهم أفراحهم وأتراحهم. ويعاملون أتباع الطرق الأخرى معاملة حسنة فالشيخ عبد العزيز البخاري مقدم الطريقة في فلسطين يؤدي الذكر مع أتباع الطريقة العلويّة وفي زاويتهم، ويشاركونهم احتفالاتهم حتى أن بعض العامة يعتقدون أن الزاوية النقشبندية هي نفسها الأفغانية ، وذلك جراء وجود الشيخ عبد العزيز البخاري مع إخوانه في الزاوية الأفغانية الكثير.

الزاوية النقشبندية⁽⁸⁹⁾

للطريقة النقشبندية زاوية في بيت المقدس تعرف باسم النقشبندية نسبة إلى مؤسس الطريقة وناشرها في فلسطين في القرن العاشر الهجري الشيخ محمد بهاء الدين نقشبند البخاري (وتعرف بالبخارية) أيضاً نسبة إليه. حيث كان ثرياً فاشترى قطعة أرض في بيت المقدس وبنى الزاوية عليها على جزء من الأرض، وجعل نصفها عليه الزاوية وقفًا ذرياً حصره في ذريته والنصف الثاني خيرياً. وبذلك حافظ البخاريون على زاويتهم ولم تتدثر كغيرها من الزوايا.

(88) انظر: سهير قاسم. الطرق الصوفية، ص116-117.

(89) انظر: عارف العارف، المفصل، ص449: حمد يوسف، من آثارنا، ص318.

وكان هدف إنشاء الزاوية هو توفير الطعام والشراب والإقامة للفقراء والمساكين وبخاصة من بخارى وتركمان وجادة. وقد أعاد بناءها الشيخ عثمان بك الصوفي البخاري سنة (1025هـ/1616)، ثم جددتها الشيخ حسن الأزبكي سنة (1144هـ/1731) فعرفت بالأزبكية.

تقع الزاوية عند باب الغوانمة في الجهة الشمالية الغربية من الحرم القدسي الشريف عند ملتقى طريق المجاهدين بالطريق المؤدي إلى باب الغوانمة. وهي قريبة من الزاوية الأفغانية. وفي الزاوية مكتبة دينية ولغوية فيها عدد من المخطوطات، يصل إلى (170) مخطوطة بأيدي أبناء عائلة البخاري منذ القرن الثاني عشر الهجري، وفيها قبر والد الشيخ البخاري، وجامع يعرف بجامع الزاوية النقشبندية.

أماكن وجودها في فلسطين⁽⁹⁰⁾

يوجد للطريقة النقشبندية أتباع في مناطق عدّة من فلسطين، لكن لا يمكن إحصاؤهم ومعرفة أماكن وجودهم بدقة وذلك لأنّه لا توجد عملية توثيق للمريدين حيث الطريقة مرتبطة بالقلب. وهم موجودون في القدس والخليل ونابلس وقلقيلية وغزة بحسب متقاربة وأقل من ذلك في فلسطين المحتلة منذ طولكرم، تلّها جنين ثم رام الله وبيت لحم. وإذا وجد عدد منهم في منطقة ما فإنّهم يتلقون في

(90) انظر: سهير قاسم، الطرق الصوفية، ص126.

مركز (زاوية) للذكر وتلاوة الأوراد.

خامساً - الطريقة العلّاوية⁽⁹¹⁾

سميت بذلك نسبة إلى الخليفة الراشدي علي بن أبي طالب، كرم الله وجهه، وهم يرون أن عليا بن أبي طالب، كرم الله وجهه، جاد إلى رسول الله ، صلى الله عليه وسلم، وسألة عن أقرب الطرق إلى الله، وأسهلها على عباده، وأفضلها عند الله تعالى، فأجابه بأن عليه مداومة الذكر، فأجابه علي: بأن كل الناس يذكرون الله، فقال صلى الله عليه وسلم: «يا علي، لا تقوم الساعة حتى لا يبقى على وجه الأرض من يقول الله، فقال علي: كيف أذكر يا رسول الله؛ فقال له، صلى الله عليه وسلم: أغمض عينيك، واسمع مني ثلاث مرات، ثم قل مثلاها، وأنأ أسمع، فقالن صلى الله عليه وسلم، : «لا إله إلا الله» ثلاث مرات مغمضاً عينيه، ثم قالها علي كذلك.

ولقّنها علي بن أبي طالب كرم الله وجهه للحسن البصري ثم الحسن لحبيب العجمي ثم حبيب لداود الطائي ثم داود معروف الكرخي ثم معروف للسري ثم السري للجنيد ثم انتقلت إلى أرباب التربية، فلا مدخل على الله إلا من باب الذكر، وعليه فإن من الواجب على العبد أن يستفرق في الذكر، ويبذل جهده فيه، والذكر هو منشود

(91) انظر: السكندرى، الحكم العطائية، ص.80.

الولاية ولا بد في البداية والنهاية، ومن أُعطي الذكر فقد أُعطي المنشور،
ومن ترك الذكر عُزل، وأنشدوا:

والذَّكْر أَعْظَمُ بَابَ أَنْتَ دَاخِلَهُ لِلَّهِ فَاجْعَلْ لَهُ الْأَنْفَاسَ حُرَّاسًا

تأسيس الطريقة في فلسطين⁽⁹²⁾

مؤسس الطريقة حديثاً هو الشيخ أحمد بن مصطفى العلّاوي المستقاني (ت 1354هـ) وهو شيخ أمي من الجزائر. وكان للطريقة ثلاثة شيوخ توزعوا في عدة بلدان، فقد انتقل الشيخ محمد هاشمي التلمساني إلى بلاد الشام وعنه أخذ الشيخ عبد القادر عيسى، ثم عنه الشيخ حازم أبو نزار، ثم عنه الشيخ مصطفى الغلاوي في القدس الشريف، واتخذ فيها زاوية لأتباعه. ثم اتخذ زاوية في السواحرة الغربية بالقدس الشريف، ثم نقلها إلى المأذنة الحمراء، ثم إلى الأفغانية.

ومن أهم شيوخها الشيخ أحمد أبو العباس بن مصطفى بن عليوه الذي كان مقدّم الطريقة العلّاوية وغوث العرص فيها.

(92) انظر: سهير اسم. الطرق الصوفية، ص 128.

أركان الطريقة العلاوية

تعتمد الطريقة العلاوية على أركان عديدة أهمها:⁽⁹³⁾

كسر النفس، والبعد عن المعاصي، ومحاربة الأهواء.

ضرورة محاربة أربعة أمور هي: النفس، والدنيا، والهوى،
والشيطان.

محبة الآخرين، وصحة العقيدة.

حسن الأدب والصدق، وقوق العزيمة، والامتثال للشيخ.

النظر إلى الدنيا على أنها دار ممر وامتحان، وأنها جيفة
طلّابها كلاب.

الوقوف عند حدود الله، سبحانه وتعالى، وعدم تجاوزها.
وبذلك يقضي على هو النفس.

بناء على ذلك تظهر أهمية الشيخ للمريد حيث يقوده ويوجهه
إلى كل ما فيه خير وصلاح. وبالمقابل فإن على المريد أن يبوح لشيخه
 بكل شيء يواجهه في حياته.

(93) انظر : سهير قاسم ، الطرق الصوفية، ص130.

أذكار الطريقة العلّاوية وأورادها⁽⁹⁴⁾

للطريقة العلّاوية كثير من الأذكار بعضها قديم وبعضها الآخر جديد، وهم يسعون إلى ايمصالها للمربيدين من خلال الوعظ والإرشاد. ولا يمكن فهمها بشكل واضح من غير إرشاد من شيخ الوعظ والإرشاد. ولا يمكن فهمها بشكل واضح من غير إرشاد من شيخ أو مقدم، وبذلك يتوجب على المريد حضور دروس الطريقة أو حلقاتها حيث يمكنه ربط الواقع النظري بالعملي التطبيقي في هذه الأذكار، وأهمها:

الورد العام :يتكون من آيات قرآنية وألفاظ دينية تطابق روح العصر، ولهذا الورد مهمة هي تخليص النفس مما تحصده الحواس ليلاً ونهاراً . ويكون بعد صلاة الصبح والمغرب حيث تسود السكينة ويسهل الاقتراب من الله سبحانه وتعالى. وهذا يتأتى بالmadawma على الورد. ويتضمن قراءة سورة الواقعة، ثم دعاء خاص، ثم قراءة الفاتحة لشيخ الطريقة وأموات المسلمين.

الاستغفار، والصلوة على النبي، صلى الله عليه وسلم، ولا إله إلا الله. مائة مرة لكل واحدة، ويتم من بعد صلاة الفجر وحتى صلاة المغرب، ومن بعد صلاة المغرب حتى بعد صلاة الفجر في اليوم الثاني.

(94) انظر : سهير قاسم ، الطرق الصوفية، ص 132.

الاستعاذه من الشيطان الرجيم مرة، والبسملة ثلاث مرات، ثم قراءة (وما تُقدمو لأنفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيراً، وأعظم أجرأ) والاستغفار بصيغة «استغفروا الله إن اللع غفور رحيم» مرّة، ثم «استغفر الله» مائة مرّة، ثم ينتهي بالقول «استغفر الله العظيم الذي لا إله إلا هو الحي القيوم واتوب إليه». وغير ذلك من الأوراد .

أما الأذكار فإن أتباع العلّاوية فإنهم يحرصون على اختيار الزمان المناسب للذكر من حيث الفراغ كي يتسع لهم الخشوع، وعليه فإنهم يختارون وقت أذكار أورادهم ما قبل الفجر، أو ما بين المغرب والعشاء، أو في الثالث الأخير من الليل. كما يحرصون على اختيار المكان المناسب وهم يفضلون: مواضع الصلاة، أو المساجد، أو الزوايا، كما يحرصون على اختيار اخوان افخوان الذين يشاركونهم الذكر لأن ذلك مهم في إطالته. ⁽⁹⁵⁾

والطريقة العلّاوية تهتم بالذكر في تربية مريديها لأنه يُقرب إلى الله سبحانه وتعالى، ويحتاج إلى حضور. والقاعدة عندهم تقول : «من ذكر الله في غفلة استوجب الطر أو اللعنة». والذكر يحتاج إلى تركيز القلب واللسان. والكيفية لا تعطى إلا لسائل الطريق والمريد فقط. وعليه فإن للعلّاوية أسرار لا يصل إليها إلا المریدون للطريقة. ⁽⁹⁶⁾

(95) انظر : عبد القادر عيسى، حقائق عن الصوفية، ص 51.

(96) انظر : سهير قاسم ، الطرق الصوفية، ص 134.

الورد الخاص يأخذ المريد بعد أخذ الورد العام من الشيخ، وهو ذكر الله، سبحانه وتعالى، بكيفية مخصوصة حسب تلقى المريد نفسه. وبناء عليه فإن لكل مريد ذكر خاص به قد يتافق مع آخرين وقد يختلف عنهم.

ويعتبر أتباع الطريقة العلّاوية الحركة في الذكر وتلاوة الأوراد أمراً مقبولاً لكن بقيود، والاهتزاز هو في الأساس انسجام، وحدث عفوي دون تكليف. وشيخ الطريقة العلّاوية عندما يعلم المربيدين كان يُشوقهم ويجذبهم بالتنوع في الوسائل؛ فقد يقرأ أبياتاً من الشعر، أو فقرات من كتب للطريقة مثل «إيقاظ لهم» وذلك حتى يبعد الملل عن (97) المربيدين.

وهم يهتمون بما يُسمى الحضرة لإشغال الحواس ظاهراً وباطناً عن الملهيات والمغيرات، حيث يجتمعون يومي الأحد والخميس من كل أسبوع بعد صلاة العشاء، ويشكل الفقراء في اجتماعهم حلقة يتوسطها رائد، ويحجب النور، ويغمض المربيدون عيونهم لكي تجتمع قلوبهم وحواسهم على الذكر فلم يأخذون بترويد اسم الله الأعظم بيضاء ثم تزداد السرعة فينضبون وقوفاً، وتزداد سرعتهم ، وتحرج أصواتهم وبيان الذكر بترد الأنفاس وللغناء عن المحسوسات فيقولون آه ، آه ، آه.

(97) انظر : سهير قاسم ، الطرق الصوفية، ص135.

ووجود فاصلتين بعد التأوه الذاتي يدل على أن الترديد يأخذ بالبطء. ثم ينتهي رائد الحضرة بما شاء من القول للأمة، وقراءة الفاتحة للرسول، صلى الله عليه وسلم، ولشيخ الطريقة. ثم يقولون كلهم : «لا إله إلا الله» ، ثلاث مرات ثم محمد رسول الله. ثم يقرأون الفاتحة للسلسلة المباركة⁽⁹⁸⁾.

الهيكلة

تشكل العلاوية من : القطب وهو الشيخ أحمد بن مصطفى العلّاوي ، رضي الله عنه، ثم الخليفة وهو مصطفى الغلالي، وقد أعطى الحاج مرتضى عبد الباسط التميمي رضي الله عنه، الذي أعطى الشيخ مازن أهرام (وهو من مواطني القدس في حي شعفاط) . ثم الأمير، وهو يوجد في كل منطقة للطريقة فيها أتباع وهو في فلسطين كلها الشيخ مازن أهرام. ثم المريد: وهو القادم إلى الذكر، ثم المراد: وهو الملزم، ثم السلك: وهو السائر في الطريق، ثم المجنوب. وهناك فرق بين مجنوب وآخر. ولا يعرض على المجنوب ولا يُسأل الدعاء لأنه غائب عن نفسه في شهود الحق وبذلك فإنه لا ينفع إلا نفسه، أما السالك فينفع نفسه وإخوانه⁽⁹⁹⁾.

(98) انظر : سهير قاسم ، الطرق الصوفية، ص136؛ السعافين، المبادئ العامة، ص10.

(99) انظر : سهير قاسم ، الطرق الصوفية، ص137.

وتولى الرتب في الطريقة ليس وراثة بل الأمر أقسام إلهية، ويحق لشيخ الطريقة اتباع ما يشاء من السبل من أجل تنشيطها، وتقديمها بطريقة مرنّة ومقبولة للمربيدين⁽¹⁰⁰⁾.

اختيار شيخ الطريقة⁽¹⁰¹⁾

يقوم شيخ الطريقة بنقل الطريقة إلى شيخ آخر كي يدير شؤونها وأمورها من أجل التسهيل والتسليك لأمر المربيدين. وهم يرون أن ذلك يتم من خلال نور يقذفه الله على قلب المريد. وهم لا يختلفون على الشيخ الذي يتم اختياره.

ويتركز دور الشيخ في تطوير ما يُناسب المريد، ولا يبتعد أشياء من هو نفسه بل حسب حاجة المريد. لكن من حقه أن يضيف عدداً من الأوراد والأذكار للمريد وفق حاجته، ورغبته، وقدرته، وبذلك فإن على المريد أن يُصرّح للشيخ عن حاله ولا يكتم شيئاً عنه لكي يتمكن من توجيهه بطريقة سليمة.

(100) انظر : سهير قاسم ، الطرق الصوفية، ص138.

(101) انظر : سهير قاسم ، الطرق الصوفية، ص138.

أخذ العهد والبيعة (102)

لا تختلف العلّاوية عن غيرها في البيعة وأخذ العهد، وهم يعتبرون ذلك سيراً على الكتاب والسنة. والعلّاوية يسمون العهد والتلقين والإذن والبيعة بالقيضة. أي أن كلاً منها يقبض على يد الآخر.

وللعهد نواقص منها: الظاهر، مثل: الكذب، والغيبة، والنميءة،
والسبّ والشتم، والقذف، وسرعة الغضب. ومنها الباطن مثل: الرياء
، والحسد، والبعض، والعداوة، والفسق، والخدية، والكبرياء، والكسل
، عند الطاعة. وأهم النواقص عند الصوفية هما: مجالسة العوام،
وحبى الأموال إلى درجة كبيرة.

⁽¹⁰³⁾ العلاقة مع الإخوان، والطرق الأخرى

يحترم المريد في الطريقة العلّاوية إخوانه، ويحب لهم ما يحب
لنفسه، ولا يهجرهم ويحمل لهم كل طيبة، ويبش في وجوههم.

أما علاقته مع شيخه فتقوم على الاحترام والتقدير، وهو لا يعصيه، ولا يُناقه، ويأخذ أوامره على محمل الجد، ويؤمن بأن شيخه يحمل له كل الخير والصفاء، ويقوده إلى الخير، ويصدقه القول. وهو

(102) انظر : سهير قاسم ، الطرق الصوفية، ص139 : السعافين، المبادئ العامة، ص4-5.

(103) انظر : سهير قاسم ، الطرق الصوفية، ص 140-141

مستسلم له استسلام الميت للمفتسل.

وهم يحترمون غيرهم ويعاملونهم معاملة حسنة سواء أكانوا على طريقة من الطرق الأخرى أم لا طريقة صوفية لهم.

الزاوية العلّاوية⁽¹⁰⁴⁾

يلتقي أتباع الطريقة كفيرهم من أتباع الطرق الأخرى، مع شيخهم في الزاوية، ويقوم الشيخ مازن أهرام مقدم الطريقة بإعطائهم الدروس والمواعظ كل يوم جمعة. وزاويتهم تقع في الحرم القدس الشريف وتحمل اسم «زاوية الشيخ أحمد بن عليوة رضي الله عنه».

كما أنهم يدرسون مريديهم كتاب «إيقاظ المهم في شرح الحكم» لابن عطاء الله السكندري وذلك بناء على وصية الشيخ العلّاوي. فضلاً عن حكم الشيخ العلّاوي ومجموعة أخرى من الكتب. وهم يحثون أتباعهم على طلب العلم.

(104) انظر : سهير قاسم ، الطرق الصوفية، ص 144-145.

انتشارها في فلسطين⁽¹⁰⁵⁾

تنتشر الطريقة العلّاوية في عدة مناطق من فلسطين أهمها: القدس وهي أكبر مركز لها، كما يوجد لها أتباع في الخليل وغزة. وبعد ذلك لهم وجود أقل في بقية المدن وأهمها على الترتيب: جنين ثم قلقيلية ثم نابلس ثم رام الله ثم طولكرم ثم بت لحم ثم باقة الغربية في فلسطين المحتلة منذ عام (1368هـ).

سادساً . الطريقة العليّة القادرية الكستنزيّة

إحدى الطرق المتفرّعة عن الطريقة القادرية

وجودها في فلسطين⁽¹⁰⁶⁾

يعود وجودها في فلسطين إلى سنة (1414هـ 1993) عندما تم تأسيس السلطة الوطنية الفلسطينية بناء على اتفاق أوسلو بين منظمة التحرير الفلسطينية وسلطة الاحتلال الإسرائيلي، حيث عاد إلى أريحا رئيس منظمة التحرير الفلسطينية ورئيس السلطة الوطنية الفلسطينية ياسر عرفات باعتباره أحد مريدي الطريقة، ومعه عدد من منتسبي

(105) انظر : سهير قاسم ، الطرق الصوفية، ص146.

(106) مقابلة عبد الكريم نجم ، يوم الخميس 6 جمادى الآخرة سنة 1433 هـ في مكتبه بالتجييه السياسي بالبيرة.

منظمة التحرير وهم من مريدي الطريقة.

حيث أوجد الرئيس ياسر عرفات المناخ المناسب لانتشار الطريقة في فلسطين، وتم تكليف الشيخ عبد الكريم محمد ناجي نجم وكيلًا للطريقة في فلسطين من قبل شيخ الطريقة في العالم الموجود في العاصمة الأردنية عمّان وهو الشيخ محمد عبد الكريم الكسنذاني الحسيني وذلك في العام (1416هـ/1995)، وتم توجيه كل دراويش (مريدي) الطريقة القدماء والجدد للإلتقاء حول الوكيل عبد الكريم نجم.

وللطريقة أتباع من فئة (الدراويش) في كل أنحاء فلسطين ومنهم الشيخ عبد السلام مناصرة وأولاده وأحفاده وغيرهم في مدينة الناصرة.

أما زوايا الطريقة فلها زاوية كبيرة في مدينة قلقيلية أسست سنة (1418هـ/1997)، وتحمل اسم الطريقة. كما توجد زوايا في كل من قرية عزون قضاء طولكرم، ونابلس والخليل ولا توجد زوايا في فلسطين المحتلة منذ (1368هـ/1949)، ولا في قطاع غزة.

تفسير اسم الطريقة⁽¹⁰⁷⁾

يفسر أهل الطريقة اسم طريقتهم كما يلي: العليّة: نسبة إلى الخليفة الراشديّ علي بن أبي طالب، كرم الله وجهه، باب مدينة العلم. والقادرية: نسبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت 561هـ) مؤسّسها. والكسنذانية: مصطلح باللغة الكردية يعني ما يُدرك بالقلب؛ لأن علم التصوف في بداياته عقلي ثم يتحول إلى ذوقي.

مراتب الطريقة⁽¹⁰⁸⁾

للطريقة ثلاثة مرات هي:

الشيخ: وهي غير موجودة في فلسطين.

الوكيل: وهي مرتبة إدارية، لتسهيل حياة وعمل ونشاط أتباع الطريقة، من حيث الالتزام بالأدوار والأذكار. ولا سلطة روحية له على المریدين (الدراویش) الذين يستمدّون مَددهم الروحي من شيخ الطريقة روحياً.

(107) مقابلة عبد الكريم نجم . يوم الخميس 6 جمادى الآخرة سنة 1433 هـ في مكتبه بالتوجيه السياسي بالبيرة.

(108) مقابلة عبد الكريم نجم . يوم الخميس 6 جمادى الآخرة سنة 1433 هـ في مكتبه بالتوجيه السياسي بالبيرة.

الدرويش (المريد) : كلمة تركية تعني العارف ، والقاعدة عند أتباع الطرقة تقول: إن كان عارفاً بنفسه فقد عرف ربه»، وهي مرتبة عالية لا يصلها إلا المتحقق (العارف بالله) . وبذلك فهي غير موجودة في فلسطين بهذا المعنى.

وهذه الأيام تطلق لفظة الدرويش على مريدي ومحبي مشايخ الطريقة.

طريقة أخذ العهد في الطريقة⁽¹⁰⁹⁾

يمكن للإنسان العادي الذي يرغب بأخذ الطريقة أن يأخذها عن الشيخ أو وكلاء الشيخ أو المرشدين المجازين (وهم دراويش مسموح لهم إعطاء الطريقة) بالمصافحة بين المعطي المريد فيوقل المرشد الفقرات التالية ويردّدها خلفه المريد:

بسم الله الرحمن الرحيم ، أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن سيدنا محمدًا رسول الله، صَلَّى الله تعالى عليه وسلم تسلیمًا.

آمنت بالله ... وملائكته وكتبه ورسله ، والبعث من بعد الموت ، والقضاء والقدر خيره وشره من الله تعالى.

(109) مقابلة عبد الكريم نجم ، يوم الخميس 6 جمادى الآخرة سنة 1433 هـ في مكتبه بالتوجيه السياسي بالبيرة.

تُبَتُّ وبأيمٍ على يد قدرتك يا رب العالمين.

تُبَتُّ وبأيمٍ على يد حضرة الرسول ، صلى الله تعالى عليه وسلام تسلیماً.

تُبَتُّ وبأيمٍ على يد حضرة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.

ومنه يداً بيد على يد مشايخ سلسلتي الطريقة إلى حضرة الشيخ معروف الكرخي قدس سرّه.

ومنه إلى يد الشيخ داود الطائي ، قدس سرّه.

ومنه إلى يد الشيخ السري السقطي، قدس سرّه.

ومنه إلى يد الشيخ الجنيد البغدادي، قدس سرّه.

ومنه يداً بيد إلى يد الشيخ عبد القادر الجيلاني، قدس سرّه.

ومنه يداً بيد إلى يد الشيخ إسماعيل الولياني، قدس سرّه.

ومنه يداً بيد إلى يد الشيخ الغوث عبد الكريم شاه الكسندراني، قدس سرّه.

ومنه إلى يد الشيخ الغوث عبد القادر الكسندران، قدس سره.

ومنه إلى يد الشيخ الغوث عبد الكريم الكسندران، قدس سره.

ومنه إلى يد حضرة الشيخ محمد الكسندران شيخ الطريقة العلية
القادرية الكسندرانية.

ورضيئته شيخي ومُرشدي في الحياة الدنيا والآخرة، والله على
ما أقول شهيد.

ثم يقول المرشد للمرید: أنا أعطيتك البيعة وكالة عن حضرة
الشيخ محمد عبد الكريم الكسندران الحسيني، قبلت؟

فيقول المرید : قبلت.

فتقرأ سورة الفاتحة تبركاً استمداداً لفيض برkatها.

وتنفرد الطريقة عن غيرها من الطرق في فلسطين بوجود البيعة:
وذلك لوجود شيخ لها، وافتقار الطرق الأخرى. غالباً - إلى شيوخ كُمل.

أوراد الطريقة

للطريقة أوراد، وتسابيح وأذكار في ظل آيات القرآن الكريم

والسنة النبوية المطهّرة وهي قسمان هما:⁽¹¹⁰⁾

الأوراد العامة : وهي تسعه عشر ورداً أجازها شيخ الطريقة الغوث محمد الكسنزان الحسيني قدس سرده، ويسمونها «أسلوب التسبيحات العامة» ومنها: لا إله إلا الله، الله ، يا هو ، يا حيّ، يا واحد، يا عزيز، يا ودود، يا رحمن، يا رحيم، وغيرها. وكلها تقال مائة ألف مرّة.

الأوراد اليومية: وهي كثيرة، أجازها شيخ الطريقة، ويسمونها «أسلوب التسبيحات اليومية» وهي تقرأ بعد الصلوات، وفي كل يوم، وبعد صلاة الجمعة. وعدد مرات قراءتها مختلف، ومنها مثلاً: بعد صلاة الفجر، لا إله إلا الله (300 مرّة)، لا إله إلا الله محمد رسول الله، صلى الله عليه وسلم، في كل لمحه ونفس عدد ما وسعه علم الله (100 مرّة)، الله (300 مرّة)، سورة الفاتحة (300 مرّة) ، استغفر للله العظيم (100 مرّة).

سند الطريقة⁽¹¹¹⁾

يعتقد أتباع الطريقة أنها أنزلت من الله، سبحانه وتعالى ، إلى

(110) انظر : نهرو الحسيني، الأوراد ، ص17-22

(111) انظر : نهرو الحسيني، الأوراد ، ص25-26

سيدنا محمد، صلى الله عليه وسلم، ثم انتقلت إلى علي بن أبي طالب، كرم الله وجهه، ومنه تفرّعت بجناحين، والتقى الجناحان عند الشيخ معروف الكرخي البغدادي.

والجناحان هما: الجناح الذهبي: من علي بن أبي طالب، إلى الإمام الحسين، إلى علي زين العابدين، إلى محمد الباقر، إلى جعفر الصادق، إلى موسى الكاظم، إلى علي الرضا، إلى الشيخ معروف الكرخي.

والجناح الثاني: من علي بن أبي طالب، إلى الشيخ الحسن البصري إلى حبيب العجمي إلى داود الطائي إلى معروف الكرخي... إلى أن تصل الشيخ محمد الكسنذري رئيس الطريقة العلية الكسنذرية في العالم، وهو موجود اليوم في عمان عاصمة الأردن.

(112) نشاطات الطريقة

يوجد للطريقة مؤسسات اجتماعية لخدمة الشعب الفلسطيني ومنها:

- جمعية المراج للإغاثة والتنمية :

(112) مقابلة عبد الكريم نجم . يوم الخميس 6 جمادى الآخرة سنة 1433 هـ في مكتبه بالتوجيه السياسي بالبيرة.

وتأسست سنة (1419هـ/1998) في القدس ولها مقرات في رام الله، وقرية عابود قرب رام الله، وهي تسعى إلى تثبيت المواطن الفلسطيني في أرضه من خلال تمكين المرأة الفلسطينية، ومدّها بالمشاريع المدرة للدخل في القرى المتضررة من الاستيطان، وجدار الفصل العنصري. مثل : مشروع تربية النحل لإنتاج العسل، و التربية الأغnam، وتمويل تعليم الفتيات في الجامعات وهذا للأسر المستورة، وكفالة الأيتام.

المساهمة في ترميم الزوايا في البلدة القديمة بالقدس ومنها الخانقة الصلاحية سنة (1417هـ) حيث تمت إقامة الاحتفالات الدينية فيها مثل : المولد النبوi ، وحلقات الذكر ، ومناسبة الهجرة النبوية الشريفة.

تعمل على المشاركة في إحياء المناسبات الدينية بهدف تعريف عامة الناس بها، كما أن بعض مريديها يعظون الناس في المساجد بهدف إرشادهم إلى طريق الإسلام السليم.

علاقة أتباع الطريقة بعضهم ببعض ومع الطرق

(113) الأخرى

أساس علاقة أتباع الطريقة فيما بينهم هو علاقة الأخوة، وبينهم وبين الشيخ الطريقة هو علاقة الأبوة الروحية.

أما علاقتهم مع أتباع الطرق الأخرى فهم ينظرون إليهم على أنهم أخوة الطريق، أي طريق حضرة الرسول محمد، صلى الله عليه وسلم، إلى الله، سبحانه وتعالى.

المجلس الإسلامي الصوفي الأعلى - تأسيس المجلس وعضويته

تأسس بقرار رسمي من رئيس السلطة الوطنية الفلسطينية ياسر عرفات في أوائل عام (1416هـ/1995)، وبناء على سلسلة من المشاورات بين أتباع أغلبية الطرق الصوفية في فلسطين.

وقد عين الشيخ محمد سعيد الجمل من القدس رئيساً للمجلس، وتم تعيين د. سعدات جبر رئيساً للمجلس عام (1431هـ/2009) بسبب كبر سن الشيخ محمد سعيد الجمل. والشيخ عبد الكريم نجم من رام

(113) مقابلة عبد الكريم نجم . يوم الخميس 6 جمادى الآخرة سنة 1433 هـ في مكتبه بالتجييه السياسي بالبيرة.

الله أميناً للسر، وعضوية كل من : د. سعدات جبر من رام الله ، والشيخ عفيف القاسمي من زيتا بطولكرم، و د. موسى عابدين من القدس، و د . عبد الرحمن عبّاد من بيت لحم، و د. محمد نجيب الجعبري من الخليل، والشيخ جهاد رضوان الكيلاني من طوباس، والشيخ محمد علي كامل زكارنة من قباطية، والشيخ عبد الحليم متاني من قلنسوة، والشيخ عبد السلام مناصرة من الناصرة، والشيخ عبد الله الرفاعي والشيخ محمد جمال أبو الهنود من غزة.

والمجلس مؤسسة أهلية وطنية معترف بها من السلطة الوطنية الفلسطينية، ويكون من أغلبية الطرق الصوفية الموجودة في فلسطين ولها تأثير فاعل، وهو يهتم بشؤون الشعب الفلسطيني بعامة، إذ يسعى إلى خدمة أبناء الشعب الفلسطيني بكل أطيافهم ومعتقداتهم، ويدعم برنامج تحرير فلسطين من الاحتلال الإسرائيلي.

أهداف المجلس

يسعى المجلس إلى تحقيق جملة من الأهداف غير المعلنة رسمياً ومن أهمها:

جمع الطرق الصوفية في فلسطين في إطار واحد، لأن الصوفية يشكلون نسبة غير قليلة من الشعب الفلسطيني الصامت الذي لا

يتدخل بالشؤون السياسية. وذلك بهدف ترتيب وتنظيم العمل الصوفي بحيث يكون قادراً على التأثير في مجريات القضية الفلسطينية لاحقاً.

فتح قناة اتصال جادة مع الطريق الصفيه والمجالس الصوفية في البلدان العربية والاسلامية بهدف حشد الدعم اللازم للقضية الفلسطينية وتشكيل جبهة عربية إسلامية من أتباع الطرق الصوفية والمجالس الصوفية في البلدان العربية والإسلامية بهدف حشد الدعم اللازم للقضية الفلسطينية ، وتشكيل جبهة عربية إسلامية من أتباع الطرق الصوفية داعمة للقضية والسلطة الوطنية الفلسطينية.

نشر الوعي السليم للإسلام المعتدل الوسطي السليم بين أبناء الشعب الفلسطيني في مواجهة حملات التشويه الغربية للإسلام التي تسعى إلى صبغه بصبغة التطرف والإرهاب.

نشاطات المجلس

يقوم المجلس بسلسلة من النشاطات العملية والعلمية في المجتمع الفلسطيني ومن أهمها:

إقامة المحاضرات والندوات الدينية العلمية لتوسيع الناس بالإسلام والطرق الصوفية، و زيادة الوعي الأخلاقي السليم في وسط المسلمين.

المشاركة في المناسبات الرسمية التي تنظمها السلطة الوطنية الفلسطينية مثل: إحياء المولد النبوى الشريف، والإسراء والمعراج، والهجرة النبوية الشريفة، وغيرها من المناسبات.

تقديم الاستشارة الدينية للسلطة الوطنية الفلسطينية والمؤسسات المدنية في قضايا ذات بعد ديني.

الخاتمة

بعد الانتهاء من كتابة هذا البحث تمكنت من التوصل إلى النتائج الآتية:

الطرق الصوفية في فلسطين هي امتداد طبيعي لها في البلدان العربية والإسلامية مع وجود خصوصية للمشايخ والمریدین الموجودین في فلسطين نظراً لوجود الأماكن المقدّسة فيها، والظروف السياسية الصعبة التي يعيشها الصوفية بخاصة وأهل فلسطين بعامة.

إن أدبيات الطرق الصوفية مُتعدّدة ومتّنوعة ويصعب حصرها ومنها: الأذكار، والأوراد، والأشعار، والمؤلفات في موضوعات علمية مختلفة وأهمها الفقه، والسيرة النبوية، والتفسير.

كثرّة الطرق الصوفية، وتغلّفها في مختلف فئات الشعب

الفلسطيني، وكثيرون من أتباع هذه الطرق لا بل أغلبهم يمارسون حيائهم الدينية، ولا يُصرّحون بتصوّفهم لأسباب كثيرة.

نشاطات الطرق الصوفية متنوّعة، لكنها في الأغلب محدودة، وتقتصر . غالباً . على المریدين وأحبابهم إلا في الطريقة الخلوتية فإن نشاطها يعمّ كل فئات المجتمع. مع ملاحظة أن خدماتها التعليمية والعلمية ترکّزت في فلسطين.

الطرق الصوفية في بلاد الشام وأنماط التدين الشبابية

عبد الجليل على العبادلة^(*)

الحديث عن الطرق الصوفية عموماً وفي بلاد الشام خصوصاً يستدعي الحديث عن ماهية الطريق المعتبرة عند أئمة هذا الشأن، وما الذي يبلغه المريد الصادق من السير والسلوك فيها، وعن سبب تعددها وتنوع مشاربها، ووصف البعض منها بالخصوصية والأخر بالشعبية، وأثارها في التدين عامة وفي الشباب خاصة. ذلك لتعطى البحث حقه في الكشف عن الحقيقة التي أسدل الستار عليها، فغربت شمسها عن الأنظار، ولم تواجه من قبل معظم الأحزاب والجماعات الإسلامية إلا بالتشويه والإنكار، والتطاول على حرمة العديد من أئمتها الأعلام جهلاً بالدين أولاً وبحقيقة ما ورثوه ثانياً وعجزهم عن فهم ما نطقوا به من العرفان، وكشفوا عنه من أسرار البيان.

(*) أستاذ بكلية الشريعة بالجامعة الأردنية.

هذا وأؤدُّ التنبية على أن حديثي عن الطرق الصوفية في بلاد الشام هو في جُلّه قائم على مخالفتي بهم ومعاشرتي لهم، خصوصاً وأنني كلفت في فترة سابقة مع بعض الزملاء بإنشاء مجلس أعلى للطرق الصوفية في الأردن يجمع صفوفهم ويوحد كلمتهم. الأمر الذي استدعي الاجتماع بهم والتشاور معهم، والتعرف على واقع كل منهم عن كثب.

التعریف بالطرق الصوفیة وثمارها، واختلاف مشاربها وتنوعها

الطرق: جمع طریق، والطريق في اللغة: السبيل الذي تطرقه أرجل السالكین، يذکر يؤنث.

وأطلق على المسلك الذي يسلكه الإنسان محموداً أو مذموماً لأنه يسیر عليه.

والطريق: المر الواسع الممتد أوسعاً من الشارع. والطريقة كالطريق تكون في الحسي وفي المعنوی وهي الحال والسيرة حسنة أو سيئة. وأكثر ما استعمل الطريق والطريقة في القرآن الكريم للمسلك الذي يسیر عليه الإنسان⁽¹⁾.

(1) مجمع اللغة العربية-القاهرة. معجم ألفاظ القرآن الكريم. الطبعة الثانية. الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر سنة 1390 هـ - 1970 م. ج 2 من 133 - 132 المعجم الوسيط. مجمع اللغة العربية. مطبعة مصر 1381 هـ - 1961 م. ج 2 من 562.

أما الطريقة في إصلاح القوم: فهي المنهج الذي يسلكه الشيخ المربى مع مریديه تزكية لنفسهم وتطهيرًا لقلوبهم لينالوا من ثمار أعمالهم وجهادهم ما أعده الله لعباده الصالحين.

ومن الجدير بالذكر أن الطريق المعتبرة عند أئمة القوم هي التي يكون الشيخ فيها قد سلك الطريق على يد عارف بالله ولی من أولياء الله؛ وأجازه فيها وأذن له في تسلیک المریدین، ولا بد أن يكون سنه متصلًا إلى النبي صلی الله عليه وآلہ وسلم. فمتابعة النبي صل الله عليه وسلم فيأخذ العهد بتلقین الذکر وبالصافحة ولبس العمامة والخرقة، لا زال سنة متبعة يتوارثها إمام عن إمام إلى يومنا هذا.

فكتاب «الأسانيد» يكشف بجلاء لا لبس فيه عن سلسلة كل طريقة من الطرق المعتبرة بالسند المتصل إماما عن إمام وشيخا عن شيخ إلى رسول الله صلی الله عليه وسلم وحرصهم على معرفة آبائهم في الطريق أشد من حرصهم على آبائهم في النسب.

فقد ذكر في مقالته سنه بحديث المصافحة عن مشايخه الذين أخذ منهم العهد بالصافحة التي تسلسلت فيهم إلى أنس بن مالك رضي الله عنه الذي قال: صافحت بكفي هذه كف رسول الله صلی الله عليه وسلم فما مسست خزاً ولا حريراً ألين من كف رسول الله⁽²⁾.

(2) محمد أبي المحاسن القاوفجي: شوارق الأنوار الجلية في أسانيد السادة الصوفية ص 241. مخطوط بقلم

وكذلك التقى بالعهد والذكر فقد أورد بالنسد المتصل أن الحسن البصري حين منع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم الله وجهه القصاص من الحديث في مسجد البصرة ولم يقر غير الحسن البصري بعد أن سأله وأحسن الإجابة، فلما علم أنه أمير المؤمنين قام بهرول حتى لحقه عند باب المسجد فانكب على قدميه وقال: يا سيدي بفضلك إلا ما لقنتني كما تلقنت من رسول الله فلقيته⁽³⁾.

وتلقين الذكر عن شيخ مأذون له سر عجيب، فكنت لا أعرف أن القلب يذكر، حتى لقنت الذكر القلبي في بداية طبلي للعلم الشرعي بالأزهر الشريف، عندها أدركت معنى قوله تعالى «ولا تطبع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا»⁽⁴⁾. ليس هذا فحسب فإذا كان الذكر القلبي يحصل بعد مرحلة من الذكر اللساني، وجدت ما هو أسرع ذكراً من القلب وأكثر حضوراً وهو الذكر بالسر والأخفى، وأدركت حينها معنى قوله تعالى «والذين جاهدوا فينا لنهدئنهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين»⁽⁵⁾.

والمجمع عليه عن أئمة القوم أن مبني الطريق على أمرین: کمال

الشيخ المجاز من قبل مؤلفه محمد بدران الذي أجاز به الدكتور محسن الليبان الشاذلي الحسني، وهو بدوره أجازني به مصادقة وأهداني هذه النسخة.

(3) محمد القاوقجي مشارق الانوار، ص 86.

(4) الكهف : 28.

(5) العنكبوت: 69.

الشيخ وصدق المريد ومرادهم بكمال الشيخ الوراثة الكاملة للأمانة التي حملها رسول الله صلوات الله وسلامه عليهم وصدق المريد تجرده من كل غاية ومقصد في سلوك الطريق غير وجه الله تعالى . فإن الله جل جلاله قد قسم الناس ثلاثة أقسام في كتابه الكريم، فقسم لم يرد إلا الحياة الدنيا وبين مصيره، وقسم أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن وقد شكر سعيه، أما الصنف الثالث فهم الذين خصهم بالمعية الحمدية لا ينفصل عنهم ولا ينفصلون عنه بأمر من الله حيث قال سبحانه مخاطباً نبيه:

«واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ولا تعد عيناك عنهم تري زينة الحياة الدنيا»⁽⁶⁾. وأخذ العهد الذي هو البيعة لهذا الإمام الوارث على ما بايع الصحابة الكرام عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم شرط لازم لبلوغ الهدایة، لأن مبادئ خلفاء رسول الله الذين خلفوه في حمل الأمانة إنما هي بيعة لرسول الله وبيعة رسول الله إنما هي بيعة لله، كما قال سبحانه «إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يد الله فوق أيديهم»⁽⁷⁾.

وقد جعل الله سبحانه اتباع الولي المرشد بباب الهدایة إليه، وكل ما سواه مقلولة أبوابها عن الله كما قال سبحانه «ومن يضل فلن

(6) الكهف : 28

(7) الفتح : 10

تجد له ولیاً مرشدًا» فمن نال من وارث منهم عهداً فقد فاز لأنهم لا يعطون العهد إلا بإذن من الله، ولأن في العهد سراً هو الحامل لهم على الهدایة، وبه تناول الإمامة، وهو محرم على الظالمين الذين لم يقلعوا عن ظلمهم، ويتوبيوا توبية نصوحاً لربهم، وهذا صريح قول الله تعالى لسيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام حين طلب الإمامة في ذريته «قال ومن ذرتي قال لا ينال عهدي الظالمين»⁽⁸⁾.

والسر في العهد الذي له الخاصية في أن ينال المتقيين دون الظالمين فمن ناله سر العهد جعله الله به من الأئمة الذين يهدون بأمر الله إلى صرط الله المستقيم، كما قال سبحانه: «وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا»⁽⁹⁾.

وقد سمعت شيخي الوارث المحمدي الكامل يقول: من وضع يده في يدنا نجا إلى الأبد. وزاد حتى لو نقض العهد فإن الله لا ينقض عهده وميثاقه. لأن النقض إذا حصل فلشبهة أو ظلمة تعترى، فالله جل جلاله هو الذي تكفل بهذا المؤمن به أن يخرجه من الظلمات إلى النور. ولا يكون ذلك إن كان إلا لحكمة اقتضاها أمر السير والسلوك وهو أمر يدق فهمه على أكثر العقول.

.124 (8) البقرة:

.73 (9) الأنبياء:

ثمرة الطريق

الثمار التي ينالها المريد حسب جده واجتهاده هي التي ندب الله إلى طلبها في كل ركعة يصلونها، وهي الهدایة إلى الصراط المستقيم، الذي جعل ثمرته بلوغ ما أنعم الله به على من هداهم إليه وخصهم به. فقد كشف عنهم بقوله: «ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا»⁽¹⁰⁾. ومن الواضح في القرآن الكريم ما خص الله به كل صنف من هؤلاء من النعم الظاهرة والباطنة ومن صنوف الكرامة والتكريم ما لا يخفى.

فمن أطاع الله طاعة نبي من الأنبياء وصبر صبره، وجاهد جهاده، أفضى الله عليه من نعمه ما أفضى به على هذا النبي، وأورثه ميراثه من العلم والحكمة، والآيات والأخلاق والأداب والأحوال والصفات التي خصه بها. والله سبحانه يقول: «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلام الله، ورفع بعضهم درجات»⁽¹¹⁾.

وهذا واقع ما نطق به الحديث الصحيح «العلماء ورثة

(10) النساء : 69

(11) البقرة : 352

الأنبياء»⁽¹²⁾. فإذا كان صاحب الحق في الميراث الديني ينال من المتوفى كل ما حاز عليه وملكه، كذلك من كان له حق في ميراث نبي من الأنبياء نال كل ما في الأمانة التي حملها من الخيرات والنعم التي خصه الله بها.

ومن هنا تفاوت درجات الأولياء في الأمة المحمدية، تفاوتهم في نصيبهم من الميراث المحمدي الجامع لكل ميراث النبيين، فضلاً عما خصه الله به مما لم يبلغه أحداً من العالمين. وعلى هذا فإنما يكون إمام الأولياء – وقد تعددت أوصافه عند القوم من القطب الغوث، أو الوارث المحمدي، والمجدد، والعارف الكامل – وهو الذي حاز على ميراث خاتم الأنبياء والمرسلين، بحمله للأمانة التي حملها. والدعوة إلى الله على بصيرة كما دعا وهذا ما صرّح به قول الله سبحانه للنبي صلوات الله وسلامه عليه: «قل هذه سبيلي أدعوا إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني»⁽¹³⁾. فعلم من هذا أن صاحب المتابعة الكاملة هو الوارث لل بصيرة التي خصه الله بها هذه البصيرة التي شاهد بها ما شاهد من آيات الله، وكتب السيرة والأحاديث حافلة بصور هذه المشاهد.

فروح الأمانة التي قامت في رسول الله، صلى الله عليه وأله

(12) محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، دار ابن كثير اليمامة، بيروت الطبعة الثالثة حدث رقم (67) الطبعة الثالثة. ص 37

(13) يوسف : 108 .

وسلم، لا تفارق من أحبه محبة كاملة بلغ بها كمال الإيمان، فكان نصبيه أن أいで الله بها فهداء سبل الرضوان وجعله من حزب الرحمن.

فقوله صلوات الله وسلامه للأعرابي «أنت مع من أحببت»⁽¹⁴⁾.
وقوله «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به»⁽¹⁵⁾. وقوله «والذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من والده وولده والناس أجمعين»⁽¹⁶⁾.

dal على سبيل هذا الميراث بأقرب الطرق وأيسرها. من أجل ذلك فقد آثر الأنصار الذين آووه ونصروه بهذا الميراث على الشاة والبعير التي ألف بها قلوب قوم هم حديث عهد بالإسلام أشد فرحاً بها وأكثر حرصاً عليها.

وهذا ما جعله الله جزاءً لمن آثر محبة الله ورسوله وتبرأ من مودة ما سواهما بأن كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه حيث قال سبحانه:

«لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو عشيرتهم، أولئك كتب في قلوبهم

(14) البخاري محمد بن إسماعيل: صحيح البخاري ط 3 دار ابن كثير ح 3 ص 1349.

(15) النووي محي الدين يحيى بن شرف: شرح الأربعين نبوية - ط 1 ص 36.

(16) النووي محي الدين يحيى بن شرف: شرح الأربعين نبوية - ط 1 ص 36.

الإيمان وأيديهم بروح منه، ويدخلهم جنات تجري من تحتها الأنهر خالدين فيها، رضي الله عنهم ورضوا عنه، أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون⁽¹⁷⁾. ذلك أن حقيقة المحبة هي التجرد من عبودية ما سوى الله سبحانه وتعالى وفي هذا يقول ابن عطاء الله «ما أحببت شيئاً إلا كنت له عبداً، وهو لا يحب أن تكون لغيره عبداً»⁽¹⁸⁾.

تعدد الطرق وتتنوعها

تعددت الطرق الصوفية وتتنوعت مشاربها إلى درجة صار من الصعب حصرها. وهذا راجع إلى عدة أسباب منها:

أولاً: المنهج المتبوع في السير والسلوك عند مشايخ الطرق. من الملاحظ أن كل شيخ طريقة إنما يسلك مع مربيه المنهج الذي سار عليه وأبلغه ما فتح الله به عليه، وحظي بما له من نصيب من الميراث النبوى، وبالرغم من تعدد هذه المناهج فإنها ترجع إلى أمرين منهما تفرعت كل المناهج، سلکهما الصحابة الكرام وأقرهم النبي الإسلام.

فقد روی أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم دخل المسجد فإذا هو بحلقتين إحداهما قوم يقرؤون القرآن ويدعون الله والأخرى

(17) المجادلة : 22.

(18) ابن عطاء الله أحمد بن محمد، الحكمة العطائية - المكتبة العربية دمشق ص 54.

يتعلمون ويعلمون، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : كل على خير هؤلاء يقرؤون القرآن ويدعون الله، فإن شاء أعطاهم وإن شاء منعهم، وهؤلاء يتعلمون ويعلمون وإنما بعثت معلماً فجلس معهم⁽¹⁹⁾. فهذا مجلسان: مجلس ذكر وعبادة، ومجلس علم وكلاهما على خير وإنما كانت الأفضلية لمجلس العلم، لأنه به تقطع دابر الفتنة، وتحارب البدعة، وقد جاء في صحيح ابن حبان بيان هذا الفضل بقوله «وفضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب، إن العلماء ورثة الأنبياء»⁽²⁰⁾

علم من هذا أن العالم الحق هو الذي أورثه الله علم الأنبياء، وعلوم أن علمهم لم يكن عن طريق الاكتساب بل هو علم من لدن الله سبحانه اختصهم به، فهو من تعليم الله سبحانه كما أخبر عن يعقوب عليه السلام بقوله «وإنه لذو علم لما علمناه»⁽²¹⁾. وتعليم الله سبحانه تابع لقدرته، فكما علم آدم عليه السلام علم الأسماء كلها في لحظة عندما أبلغه درجة التسوية والاستعداد، كذلك يعلم ورثة الأنبياء، فقوله سبحانه «وعلمناه من لدنا علماً»⁽²²⁾ بنون العظمة ونسبة التعليم إليه وتنكير العلم الدال على عظمته وخروجه عن المأثور أكير دليل

(19) ابن ماجه: محمد بن يزيد القزياني - دار الفكر بيروت ط 1 ص 83.

(20) محمد بن حبان البستي: صحيح ابن حبان - مؤسسة النشر بيروت ط 2 ص 289.

(21) يوسف : 68.

(22) الكهف : 65.

على امتياز العالم الرباني عما هو شائع من إطلاق لفظ العلماء على الحاصلين على الشهادات العلمية القاصرة على مجرد النقل والرواية.

فهذا العلم الصوري الذي يرتفع العالم به درجات في نظر أهل الدنيا، لكنه لا يوصلهم إلى ما أوصى الله أنبياءه وورثتهم من رفيع الدرجات عنده في الدنيا والآخرة، لأن تعليم الله إنما يكون بتنزيل حقائقه وما يحمل من الأنوار والأسرار في قلوب من اصطفاهم لميراث كتابة العزيز كما قال سبحانه «بِلْ هُوَ آيَاتٌ بَيْنَاتٍ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أَوْتَوْا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ»⁽²³⁾. فلا ينكر على هؤلاء مظهر آيات الله من علماء الرسوم إلا ظالم للحق حيث عمي عن شهوده، وتعالى عنه بحسده وغروره.

والذى أستشفه من فقه الحديث أن منهج العبادة والذكر والالتجاء إلى الله بالدعاء إذا تحققت فيه شروط القبول والاستجابة أعطاه الله وتولاه، ومن تولاه علمه وكفاه. فالتتحقق بركب العلماء بالله. وإنما العائق في العبادة إذا كانت عن جهل وتحولت إلى عادة كما هو الشائع في عبادة أكثر العوام، وإنما صلاة ركعتين لم يحدث العابد فيهما نفسه كفيلة بأن تدخله الجنة كما ورد في الآثار.

وإذا كانت درجات العلم وميادين العبادة وساحات الذكر

(23) المنكبوت : 49

متفاوتة ومتنوعة فمن الضروري أن تشهد هذا التنوع والتعدد في الطرق الصوفية في مناهجها والثار المترتبة عليها، والمنازل والدرجات والمقامات التي يبلغها المنتسبون إلى الطرق الصوفية. فتجد منهم من يقتصر على العبادة والمداومة على الذكر والأوراد دون الاهتمام بعلوم الشريعة والحقيقة لعدم علمهم بها لأنهم لم يتفرغوا لطلبها، وجل همهم التعرض لنفحات الحق في مجالس الذكر والحضرات خصوصاً وأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد حبب فيها وبين أنها رياض الجنة، وباب عظيم من أبواب المغفرة، وأن الرحمة تنزل عليهم والسكينة تعمرهم والملائكة تحفهم حتى وإن جليسهم لا يشقى بسببهم.

وهذا النمط من الطرق الصوفية شائع وظاهر ومنتشر في كل بلد وقطر من أقطار العالم الإسلامي. ومنهم من اتخذ من العلم والمعرفة منهاجاً واشتغل به معلماً وداعياً حتى إن الكثير منهم قد استتر به فلم يعرف بغير شهرته العلمية ومصنفاته في ميادين العلم المختلفة وهم أكثر العلماء المبرزين الذين طبقت شهرتهم الآفاق وذاع صيتهم وهم الذين حفظ الله بهم علوم الشريعة والحقيقة والناظر في كتاب أسانيد الصوفية من المنكرين عليهم يصيبه الذهول حين يعلم أن معظم هؤلاء من أتباع الطرق الصوفية وأئمتها. ومنهم من جمع في منهج التربية بين الحسينيين وأكد على لزوم اتباع المنهجين مترسماً

خطا النبي صلوات الله وسلامه في العلم والعبادة والذكر والدعاء.

لكن مجالس العلم عندهم تختلف عن مجالس علماء الرسوم، فمجلس العلم الذي لا يكون تذكيراً بالله وفتحاً لأبواب الهدایة للتقارب منه سبحانه بانتقى والعمل الصالح لا يعتبر عندهم، بل المعتبر لديهم ما كان فهماً يلقيه الله في القلوب المطهرة العاملة بذكر الله، فصور العلوم المدونة في الكتب برسومها لا تهمهم إذا تجردت عن روحها وحقائقها، فأرواح الكلم وأنواره محلها الصدور لا السطور، من أجل ذلك تعهد الله بهذا البيان لكتابه المتذر دركه مما سواه سبحانه بقوله: (إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبَعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا يَيَّانَهُ) ⁽²⁴⁾. إذ ليس بمكنته أحد أن يجعل كلماته أنواراً بها تتحقق الهدایة لسواه، حيث قال سبحانه «ولكن جعلناه نوراً نهدى به من شاء من عبادنا» ⁽²⁵⁾. فمن جعل الله كلماته أنواراً في صدره هدى واهتدى، «ومن لم يجعل الله نوراً فما له من نور» ⁽²⁶⁾.

وبهذا يتميز العالم الرباني بأثره في القلوب عما سواه ومن هذا القبيل قول ابن عطاء الله : «كل كلام بزغ وعليه كسوة القلب الذي منه

. (24) القيامة: 17-19

. (25) الشورى : 52

. (26) إبراهيم : 40

برغ»⁽²⁷⁾.

ولهذا فقد جرت عادة سادة القوم بذكر الأوراد الراتبة وإقامة حضرات الذكر بالأناشيد المرفقة للقلب الجاذبة للروح إلى رحاب القدس الأعلى قبل مجلس العلم – أو ما يسمونه بالذاكرة – وهو الذي يتتصدر فيه الشيخ أو المقدم في الطريق بعد تلاوة آيات من القرآن الكريم بالحديث بما يفتح الله عليه. تفسيراً لآية من كتاب الله أو حديثاً لرسول الله، فيجود بما فيهما من كنوز المعرفة وأسرار البيان مما لم يخطر على قلب بشر من قبل من الحكمة التي اختص الله بها أهل الإحسان، وهذا من جملة ما أعده الله لعباده الصالحين فيما رواه الشیخان واحمد والترمذی وابن ماجه في الحديث القدسي: «أعددت لعبادی الصالحين ما لا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»⁽²⁸⁾.

وقد تعارف القوم على تسميتها بالواردات ولسيدي على وفا كتاب بهذا الاسم فيه من العلم والمعرفة ما شهد له الأعلام برسوخ القدم في الولاية. وكل من نهل من معين كوثر هذه المعارف يحرص على المزيد منها ويزهد فيما سواها من صور العلم والمواعظ التي اعتاد سمعها من المكرور خصوصاً إذا خرجت على لسان من خلا قلبه من

(27) ناج الدين أحمد بن محمد ابن عطاء: الحكمة العطائية. المكتبة العربية دمشق من 49.

(28) عبد الرؤوف المناوي. الاتحافات السننية مطبعة محمد بصيغ مصر ط 1 من 22.

الأنوار وشنان ما بين علوم العقل والنقل وما هو من فيض الرحمن، فأعلم علماء الشريعة المحسون لأقوال العلماء إذا ما حانت لهم فرصة الاستماع إلى هؤلاء أذعنوا وخضعوا وحرصوا على الصحبة واتبعوا، هذا شأن سلطان العلماء حين التقى الإمام أبو الحسن الشاذلي، بل حال ابن عطاء الله وكان من أشد علماء الشريعة إنكاراً على أبي العباس المرسي، فلما سمع حديثه في أول مجلس جمعه به أذعن وخضع وأيقن أنه يعرف من فيض بحر إلهي ومدد رباني فلزمته حتى صار خليفة من بعده فجاء بالعجب العجاب، وحكمه لا زالت من أطيب الزاد لأولى الألباب⁽²⁹⁾.

وفي هذا المجال حدثني شيخي الوارث المحمدي الكامل سيدى العبد: أن حضرة على نور الدين البشرطي إمام الشريعة والحقيقة في زمانه: كان يبعث من مريديه إلى الأزهر الشريف لينهلوا من علم الشريعة على أيدي علمائه الأعلام، وكان من أكبر هؤلاء العلماء الشيخ محمد السرطاوي، ولما حضر لزيارة أهله في فلسطين، استقبله طلابه من مريدي الطريقة في محطة القطار، وحل عليهم ضيفاً في الزاوية ولما بدأت المذاكرة وتحدث المقدم بما فتح الله عليه.

فالتفت الشيخ إلى طلابه قائلاً: هل تعلمون أحداً في الأزهر

(29) انظر عبد الحليم محمود شيخ الأزهر: طائف المن لابن عطاء الله - مطبعة حسان، ص 8 - 9.

أعلم وأكثر اطلاعاً مني: قالوا: لا، قال: فمن أين لكم هذا العلم الذي لم أسمعه من قبل، قالوا هذا من فضل الطريق وشيخها علينا، فقام ليشعل بعود الثواب النار في كراتين الكتب التي حملها معه ويقول هذه هي التي حجبتني عن العلم الحق، فأمسكوا على يديه، ومن لحظتها أصر على مقابلة الشيخ وأخذ العهد على يديه ليصبح من أكبر الدعاة إلى الله على بصيرة.

ومثله كثير من أعلام العلماء في بلاد الشام قد نوهت بذكرهم سISTER فاطمة البشريطة ابنة إمام الطريقة في كتبها العديدة التي عرفت فيها بالطريقة وأتباعها وأدابها وبما آتى الله والدها من رفيع المقام⁽³⁰⁾. ولا بد من الإشارة إلى أن الذي تميز به أهل الطرق الصوفية في منهج العبادة عن عامة المسلمين هو الالتزام بكثرة النوافل التي يتقربون بها إلى الله سبحانه، حيث رتب تحصيل محبته، وبلغ الدرجة القصوى في ولايته بالماذامة على النوافل حسبما ورد في الحديث القدسي الصحيح: «ومن عادى لي ولِيَ فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلى عبدي بشيء أحب إلى ما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحبته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولئن سأله لأعطيه ولئن

(30) انظر: فاطمة البشريطة: نفحات الحق في الأنفاس العلية البشريطة الشاذليه ط 3. رحلة إلى الحق في مناقب الطريقة ط 3 وغيرها وقد طبعت كتبها على نفقه شيخ الطريقة أحمد البشريطي حفيد أخيها سيدى إبراهيم على نور الدين.

استعاذني لأعيذنها»⁽³¹⁾.

فكيف يدرك معنى قوله كنت يده ... وهو من المشابه الذي تعجز عن درك حقيقته كل العقول، ومحاولتها تنزيل المعاني لمستوى العقول القاصرة بضرب من التأويل هو دون الحقيقة، ولا سبيل لشهودها والخلق والتحقق بها إلا بواسطة هذا الباب وهو التقرب بالتوافق الذي جعله مفتاحاً لبلوغ مقامها، فمن أراد العلم بها فليشمر عن ساعد الجد والعمل، وإنما فليكتف عن تحريف الكلم عن مواضعه والمسارعة إلى إنكار ما يظهره الله على أيدي أصحابه من ثمارها، مما لا عهد لهم به ولا قدرة لهم عليه.

والإكثار من ذكر الله سبحانه بأسمائه الحسنى وغير ذلك من صنوف الدعاء والصلوات على النبي وأله من السمات المميزة لأهل الطرق الصوفية عامة عما سواهم، بل هي أعظم سمة ميز الله بها حزبه عن حزب الشيطان كما أخبر سبحانه في قوله «استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله أولئك حزب الشيطان ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون»⁽³²⁾.

والإمام المناوى في شرحه للجامع الصغير يقول: ولزوم الذكر

(31) البخاري محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح المختصر دار ابن كثير ط 3 حد 5 ص 2384.

(32) المجادلة.

عند أهل الطريق من الأركان الموصولة إلى الله تعالى وهو ثلاثة أقسام ذكر العوام باللسان، وذكر الخواص بالقلب، وذكر خواص الخواص بفنائهم عن ذكرهم عند مشاهدة مذكورهم على أن يكون الحق مشهوداً لهم في كل حال، قالوا وليس للمسافر إلى الله في سلوكه أنسف من الذكر المفرد القاطع من الأئمة الأغيار وهو «الله» وقد ورد في حقيقة الذكر وأثاره وتجلياته ما لا يفهمه إلا أهل الذوق⁽³³⁾.

الأمر الثاني : إن مفاتيح أبواب رحمة الله ومغفرته لا يمكن حصرها، فعمل صالح متقبل عند الله قد يكون سبيلاً إلى مغفرته ونيل رضوانه، فالمرأة الشقية التي سقطت كلباً يلهث من العطش غفر لها الله وأدخلها في كنف رحمته، وهو واسع المغفرة سبحانه. ولهذا شاع عن القطب الشيخ أحمد الرفاعي الكبير إمام الطرق الرفاعية المنتشرة كثيراً في بلاد الشام وغيرها قوله: الطرق إلى الله بعد أنفاس الخلائق. وقوله : طرقت أبواب الحضرة فوجدت مغلقة والناس عليها زحام، فقصدت باب الذل والانكسار، فوجده مفتوحاً ولا من أحد عنده فدخلت منه.

فلله در الرفاعي رضي الله عنه، وما أعلى فقهه، وأدبه في الدعوة إلى الله على بصيرة، فهذا هو أوسع الأبواب على الإطلاق

(33) عبد الرؤوف المناوي: فيض القدير - المكتبة التجارية الكبرى - مصر - ط 1 ح 2 : ص 209.

الذى لا يغلق أبداً وهو أيسرها مؤنة. وهذا فقهه لقول الله سبحانه: «تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعقاب للمتقين»⁽³⁴⁾. وقد كان هذا محط نظر رسول الله صلى الله عليه وأله وسلم ومن أجله اختار الفقر على الغنى والعبودية لله على الملك، ويطلب مقام المسكنة إلى الله. فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: أحبوا المساكين فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في دعائه «اللهم أحيني مسكوناً وأمتنني مسكوناً، واحشرني في زمرة المساكين يوم القيمة»⁽³⁵⁾.

وفي كتاب الزهد عن عمران القصير قال: قال موسى بن عمران : أي رب أين أبغيك قال : ابغني عند المنكسرة قلوبهم⁽³⁶⁾ . وفي كتاب الزهد الكبير للبيهقي أن داود عليه السلام قال: يارب أين القاك، قال : تلقاني عند المنكسرة قلوبهم⁽³⁷⁾ . الأمر الثالث: أن كل شيخ يتخرج على يده من الأتباع الذين أذن لهم بالدعوة وتربية المریدين غالباً إذا ما اشتهر أمره وذاع صيته نسبت الطريق إليه تمييزاً لأتباعه عن الآخرين، وهذا من أهم الأسباب في تفرع الطرق وتنوعها، وإن كانت متحدة الأصل والمصدر.الأمر الرابع : انتشار ظاهرة توارث مشيخة

(34) القصص : 83.

(35) ابن ماجه : محمد بن يزيد: سنن ابن ماجه - دار الفكر - بيروت ج 2 ص 138.

(36) أحمد بن حنبل الشيباني: كتاب الزهد - دار الريان للتراث ط 2 ج 1 ص 75.

(37) البيهقي أحمد بن الحسين كتاب الزهد الكبير - مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت ط 3 ج 1 ص 162.

الطريقة في البيت الواحد.

من المجمع عليه عند أئمة القوم أن الأمانة التي يحملها الوارث الحمدي ليست حكراً على الأتباع من أهل البيت الواحد، وإنما هي من حق من كان أهلاً لها، من العصبة أو غيرهم، فأمر الله قائم على أن تؤدى الأمانة إلى أهلها في محكم التنزيل حيث قال سبحانه «إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها»، وهذه من أجل وأعظم الأمانات. وقال سبحانه حين منَّ على إبراهيم عليه السلام بالإمامية في قوله «إني جاعلك للناس إماماً، قال ومن ذرتي قال لا ينال عهدي الظالمين».

لكن الظاهر قد أصبح من الشائع في عرف مشيخة الطرق الصوفية في مصر وببلاد الشام وغيرهم أن الذي له الحق في تمثيل الطريقة وتولى أمر الأتباع هم عصبة الشيخ حسب أحقيتهم في الميراث الشرعي، فهو الذي له حق البيعة، وإن كان غيره هو الأولى، والحامل لها حقيقة، والسبب في ذلك راجع إلى ما للطريقة من الممتلكات الدنيوية، وليت الأمر قد اقتصر على رعايتهم لهذه الممتلكات، بل تعدى ذلك الأمر إلى طرد ومحاربة من كان إلى الشيخ أقرب وأحب وأكثر علماً وتقوى، حصل هذا في الطريقة العزمية، وفي العشيرة المحمدية، وفي الطريقة الخلوتية، التي أظهرها الشيخ عبد الرحمن الشريف وعلى يده انتشرت في فلسطين وببلاد الشام، وكانت ممن اجتمع لردها إلى

أهلها بعد أن توارثها من ليس أهلاً لها من المشايخ.

كذلك الطريقة الشاذلية اليشرطية، بعد انتقال شيخها الوارث الحمدي حضرة سيدنا إبراهيم على نور الدين اليشرطى، فأبوا أن يعترفوا بإماماة الوراث الحق، وقد أثار دهشتي عندما كنت مع أخي لي في الله من المقدمين في الطريقة القادرية في زيارة لمن آل إليه أمر مشيخة الطريقة اليشرطية بالوراثة مع ما نكنه له من المحبة والتقدير لأدبه وتواضعه، حينما سأله صاحبى عما يشاع عن هذه الطريقة من مظاهر الانحراف عن الشريعة عند البعض ومن ينتمي إليها، فإذا به يجيب لعل هذا من قبل أتباع العبد المطرود من الطريقة وكان لا يعلم أنني أعرفه حق المعرفة، وعلى صلة وثيقة بجميع أتباعه، فقلت له هل يعقل أن مثلي من يحمل الدكتواره في الشريعة، وخبر عن كتب مشاهير مشايخ الطرق وأتباعهم يقبل أن يتخرجه إماماً وقدوة وهو وأتباعه على هذا الحال وقد كنت ولا زلت معروفاً بشدتي في النكير على أي خلل أراه عندشيخ أو مرید كائناً من كان.

إذا به يبادر فوراً إلى الاعتذار، وينطق بعبارات المدح والثناء، وسبحان الله فإن قصة يوسف وإخوته تظل ماثلة للعيان، والله وحده المستعان.

الطرق الصوفية في بلاد الشام

لابد من التنبية على حقيقتين هامتين في هذا المجال:

الأولى: أنه ليس هنالك من طريقة صوفية تختص بمكان دون مكان؛ أو بقطر دون آخر، ذلك أن شيخ الطريقة إذا كان متحققاً بالوراثة المحمدية الكاملة فإن مهمته ودعوته وأنوار هدايته تتسم بالعالمية، وإن تواجد في مكان وزمان إلا أنه لا ينحصر فيه، بل إنه قائم بأمر الله قد تراه سائحاً مسافراً في بلاد الله يحقق الله على يديه ما لا يتحقق على أيدي الدعاة والجماعات الإسلامية والمنظمات.

فسيدي العبد وهو الوارث الحق للطريقة الشاذلية البشيرطية رغم تولده في عكا العام 1900 ومقامه في فلسطين كان هو المشرف على الثورة الفكرية التي قامت في مصر بين الأديب مصطفى صادق الرافعي وخصومه من المستغربين أمثال طه حسين ومن على شاكلته. فقد حدثني أنه كان يسافر في القطار إلى مصر حيث ينزل على مرいでه الرافعي، ومن الغريب الذي أطلعني عليه، ولا يعرفه أحد عن الرافعي أنه كان يجلس معه ساعات عديدة في المذاكرة لا يغيب عن سماعه كلمة يملئها عليه، وإذا حدثه أحد من أهله في أمر الدنيا لا يسمع أبداً، وقد أثني على الرافعي كثيراً بما خصه الله من قوة الفيض الإلهي المتدفق على قبه المترجم بقلمه وعلى لسانه بما لم يشهده على أحد

من أهل زمانه. أما قضية مي زيادة فهي الأخرى من مرידات سيدى العبد وصلتها بالرافعى هي صلة الأخوة في الطريق، ولما تأمر عليها قومها، وادخلوها مستشفى المجانين بالعصفورية بلبنان، كان هو الذي أخرجها من السجن وحررها. وما كانت تدعوه إلا بكلمة «سيدي العبد»، وليس هذا فحسب بل كان كثير التجوال وعلى صلة وطيدة بكل مشايخ الطرق والصالحين من عباد الله فهو الذي كشف للأتراء عن الترجمة المحرفة بلغتهم من قبل يهود الدونمة، وكان يأوي في بيته الثوار المجاهدين في فلسطين.

ولم يكن للمسلمين فحسب بل قد انتفع به من أتباع الديانة المسيحية أكثر بكثير مما انتفع به المسلمون من الأحزاب والفرق الإسلامية؛ لأن التعصب للجماعة، والوقوف عند الثوابت الموروثة عن الآباء في الفرق تظل عقبة تحول دون التسليم بالكلية لأمر الله القائم به. فقد حدثني أنه قصده للبيعة أعيان علماء الشيعة إلى لبنان كل منهم قد رأى في المنام أنه صاحب الزمان.

ولما دعاهم إلى بيته وأكرمهم غاية الإكرام وحدثهم بما أفادوا الله على قلبه كل منهم أيقن أنه عين الإمام علي كرم الله وجهه، وطلبوا منه أن يمد يده لمبايعته، فاشترط عليهم أن يدخلوا في مذهب أهل السنة، ويتركوا تشيعهم فتوقفوا عند ذلك، ولم يتم لهم ما أرادوا،

وكان هذا شرطه على كل من أخذ العهد على يديه من قبل أي أحد من أصحاب المذاهب المختلفة. والتعصب آفة مانعة من الوصول حتى إذا وجدت في الطرق الصوفية نفسها أفسدتها.

بينما لم يجد مثل هذا عند أعلام الديانة المسيحية الذين ينشدون الحقيقة لا غير. فقد حدثني أن المسؤول عن التبشير في بلاد الشام وكان عندهم بمثابة القديسين قد أسلم على يديه في قصة طويلة، ولما أعلن إسلامه بعد إصرار منه، قامت ثائرة العالم المسيحي عليه، ولما استقصوا أحوال من أسلم على يده، وعلموا أنه شاب لم يتجاوز السادسة والعشرين من العمر وقد يسيهم شيخ كبير، قالوا ما عساه أن يكون قد حصل من العلم في دينه وهو لم يتجاوز الصف العاشر في تحصيله العلمي، فاعتقدوا أنه سحره حتى أخرجه عن دينه، فجمعوا له عشرة من كبار المستشرقين المتخصصين في دراسة الدين الإسلامي، منهم الممثل الشخصي للبابا ومنهم الحائز على الدكتوراه من الأزهر، ومنهم المتخصص بالتاريخ الإسلامي والأدب العربي، والشبهات التي يثرونها على الإسلام، وقد سماهم لي ولم أعد أذكر منهم غير أنيس المقدسي عميد الأدب العربي في الجامعة الأميركية في بيروت.

ولما اجتمعوا في لبنان اتصلوا بزوجة القديس وكانت من المبشرات هي وابنته، وطلبوا منها أن توجه له دعوة في يوم حددوه

للاجتماع به على الغداء وشددوا عليها أن لا تخبره بأمرهم حتى لا يتهرب من لقائهم.

قال لي: لقد وصلني كرت الدعوة قبل أيام من موعدها، وفي ذات اليوم لم أتذكر الدعوة الا بعد تناول الغداء فقلت اذهب امثلاً لقول النبي سلى الله عليه وآله وسلم «من دعي فليجب»⁽³⁸⁾. وحينما دخلت المجلس وجدته غاصاً بالحضور وكلهم جلوس ولم يلقوا بالاً إلى، ونظراتهم توحى بالتعالي ولسان حالهم أهذا الذي جئنا من أجله فإنه لا يستحق كل هذا العناء. فبادرهم قائلاً: قيام الصعاليك أمثالكم لا يشرفني، ولكنه يحط من قدركم عند أنفسكم فإذا بهم قيام جمياً، كل يقول : اجلس مكانى، فقلت : أدبنا المحمدى أن نجلس حيث ينتهي بنا المجلس. فجلست على كرسي قرب الباب، فما أن جلست حتى أخذوا يثيرون من الشبهات حول الإسلام ما هو العجب العجاب الذي لم أسمع به من قبل.

فصرفت قلبي عنهم وتوجهت إلى الله استقرس عن الحكم في إرسالهم، إن كانت مشيئته قضت بإخراج أخيها من الإسلام فإنتي قادر على إخراجه منه بكلمتين، فإذا بالحق يضع في قلبي أنا الذي أتولى الأمر عنك وأجرى على لسانك، وما عليك إلا أن تصفي إليه

(38) الإمام أحمد بن حنبل -- مسنـد أـحمد -- مؤسـسة قـرطـبة -- مصر -- جـ 2 صـ 279.

بقلبك. ظن القوم حين سهوت عنهم أنهم فازوا بِمأربِهم، فقالوا ساخرين: ما بالك صرت تتلوى كفصن البان فأجبتهم أنا لا استمع إلى الكلام السخيف، فقالوا إذا كان كلامنا كما تقول فهات ما عندك. فقلت أنا لا أتكلّم إلا بشرطين: إذا ظهر الحق عندكم أدخل في دينكم، وإذا ظهر الحق عندي تدخلون في ديني، وأبدوا الموافقة على هذا، والثاني أن نتخلّى عن الخرافات عندكم وعنّا، ولما وافقوه وثق ذلك كتابة بتواقيعهم.

وبدأ بالكلام من الساعة الثانية بعد الظهر حتى الساعة الثامنة مساءً، تم توقف والتفت إلى من أسلم على يديه وسماه عبد الله، وقال له : سيدى عبد الله أكمل لقد تعبت، إن سيدى العبد ابتدأ معهم من الصفر فيما لا يعلمون حتى أعلى المقامات وأراد أن يريهم فضل الله ومنته على هذا الذي أسلم حديثاً كيف تولاه الله وعلمه، وجعله عيناً من أعيانه ينوب عنه ويقوم مقامه في كل ما ندب إليه وأمره به. وهذه خاصية عنده لم أشهدها في أحد من الأولياء، فكان مفتاح باب العطاء الإلهي لكل من أراد الله أن يجعله من السابقين بالخيرات بإذنه، بكلمة يلقيها إلى سمع سميع كما ألقاها في سمع محدث الشرق بدر الدين الحسني حين مر على مجلسه في الجامع الأموي وهو يفتحه بقوله «قال أمير المؤمنين على بن أبي طالب كرم الله وجهه» فهمس في أذنه شيئاً من يقول قال علي بن أبي طالب جاء بعلي بن أبي طالب. فختم الدرس

وتوجه إلى دار الحديث وظل متوجهاً بالذكر حتى صلاة المغرب، وبعد الصلاة قام إلى الدرس ليقول ما قال، فأقسم أنه لم يشهد غير أمير المؤمنين من يتكلم على لسانه، وهذا قمة التحقيق عند الذين يريدون وجه الحق والحقيقة. الذين قامت عندهم نفس النبي التي قامت في الإمام علي كرم الله وجهه.

وهذا عطاءه كما أخبرني للشيخ عبد الله الجزار في عكا رحمهم الله، وقد كلفني شخصياً أن أنقل رسالة إلى أحد المشايخ الذين كانوا من الزملاء في كلية الشريعة العام 1970 وهو الشيخ عبد العظيم الصوفي وهو مصري بأن أبشره بمقام الفرد المحمدي.

هذا فقط لتوضيح كيف أن سيدى المعلم عبد الله استطاع أن يكمل ما وقف عنده واستمر في حديثه ساعتين كاملتين. وحين قاموا بعدها إلى الغداء الذي صار عشاءً . سأله أنيس المقدسي دخلك من أي مرجع أتيت بهذا الذي تكلمت به فإننا قد استقصينا كل المراجع الإسلامية المطبوع منها والمخطوط ولم نجد في أي منها ما قلت. فأجابه بقوله: إن أردت أن تعرف المرجع فهو قول الله جل جلاله في القرآن العظيم «واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء علیم»⁽³⁹⁾. وقد أبلغني أنهم جميعاً أسلموا ومنهم من بلغ أعلى المقامات في الدين

(39) البقرة. 282.

وتحقق بمقام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب كرم لله وجهه وطلبوه أن يعانوا إسلامهم فأبى عليهم ذلك لحكمة يعلمها الله.

أقول إزالة للبس عن بعض العقول التي قد تستغرب كل هذه النقول، إن طالب العلم الحق هو الذي يكون مرآة معلمه حين يتحصل على علومه وفنونه، والتمايز بين طلاب العلم إنما يكون تبعاً لمن علمهم فالمتلقى من العالم الرباني يكون مستوى العلمي وقدراته أعلى بكثير ممن يتلذذ على العالم الدنيوي وعلى هذا لا يقاس من تتلمذ على النبي صلى الله عليه وأله وسلم وورثته الكاملين بمن تتلمذ على من سواهم ممن ينتسبون إلى العلم فالعلم الرباني الذي هو من جملة ما أعده الله لعباده الصالحين مما لم يخطر على قلب بشر. فكل من أراد التتحقق بهذا العلم وبلوغ هذه الدرجات فليبحث عن العالم الرباني، ومن صدق في طلبه فإن العالم الرباني واجد له إن لم يجده بنفسه فمن طلب الحق وجده. وهذا من سر قوله سبحانه «ووْجَدَكَ ضَالًاً فَهَدَى» أي ضالاً عن علم الكتاب وحقائق النبوة والإرسال قبل أن يصل إليك ويتنزل على قلبك كما قال سبحانه «مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الإِيمَانُ»⁽⁴⁰⁾.

هذا هو ما ينبغي أن يقوم عليه حوار الحضارات ولقاء أصحاب

.52) (40) الشورى

الديانات البحث عن الحقيقة أينما كانت وأتباع الحق عند أي كان، فإن هذه هي الكلمة السواء التي دعا لها الدين الإسلامي أهل الكتاب «قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم»⁽⁴¹⁾. فلا يقبل الحق التلفيق والتزوير، ولا بتفير الدين، وتبديل القرآن الكريم كما حاول ويحاول أعداء هذا الدين. ولو لا أمثال هؤلاء الربانيين الذين أقامهم الله حجة على العالمين لفعلوا الأعاجيب وصدق الله العظيم «ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا»⁽⁴²⁾. ولكن الله سبحانه وتعالى بما ملأ قلوب هؤلاء بالأنوار، يقذفون بالحق على باطلهم فيدفعه بإذن الله فإذا هو زاهق.

حدثني سيدى العبد حين ذهب إلى الحج يرافقه صديقه سيدى أحمد البدوى وقد نزلوا في جدة وذهبا إلى مكتب ابن لادن يسألان عن قريب يعمل في شركته فلما رآهـما أجلهما، وقال لم تسألان عنه أنتم في ضيافتي طيلة وجودكم في هذه البلاد. وأخذهما في طائرته الخاصة إلى الرياض، وعمل وليمة دعا إليها معظم أعيان البلد ومن حملتهم مدير شركة أرامكو، الذي استرعى اهتمامه ما أثاره حديث سيدى العبد من شجن عنده، وطلب من ابن لادن أن يرتب له لقاءً خاصاً به، ولما خلا به وسمع كلامه الذي ينم عن بصيرة ثاقبة وعلم فذ ومثل أعلى

.(41) آل عمران 14.

.(42) البقرة 227.

للإنسان العزيز بالله، وقد واجهه بقوله ما حكاياتك وما هي مهمتك، فقان: أنا أحد ثلاثة أرسلهم الكونجرس إلى الشرق الأوسط لتشكيك المسلمين في دينهم، واحد منا أسلم، وهو أنا أعلن إسلامي على يديك، أما الثالث فقد انقطعت أخباره عنا. فاعتبروا يا أولى الأ بصار.

وإذا كانت الطريقة الشاذلية اليشرطية قد وصلت إلى بلاد الشام من المغرب على يد سيدى علي نور الدين اليشرطي، ولكنها على يديه وبواسطة أتباعه عمّت الشرق والغرب، وهكذا الحال في كل طريقة حين يكون إمامها من الكمال ويأذن الله له بالظهور، فالطريقة القادرية قدر اتباعها في إحصائية بما يزيد على سبعين مليوناً منتشرة في أقطار العالم الإسلامي. وهي والرفاعية من أكثر الطرق انتشاراً في بلاد الشام .

والطريقة الأحمدية نسبة إلى سيدى احمد البدوى الذى ظهر في طنطا ولا زال مرقده فيها قبله للزائرين من أنحاء العالم الإسلامي، حيث يجتمع في الاحتفال بمولده في كام عام عدة ملايين من مختلف الأقطار، ولا ينصرفون إلا حينما يركب الخليفة الحسان وهو يرتدي جبة السيد البدوى وعمامته ويقلد عصاه، كما أخبرنى خليفته في الطريقة في طنطا وأنا في بيته مع رفقه من المشايخ الكرام، وأشهدنا هذه الآثار.

ومعلوم أن السيد البدوي رضي الله عنه كان إذا أتم تربية المريد بأمره بالانتقال إلى البلد التي يحددها له فيقيم فيها للدعوة والإرشاد وهو الذي أمر مريديه بالتوجه إلى المنصورة قبل أن يصل إلى الحاكم علمه الحملة الفرنسية، وهكذا الأمر في الطريقة الدسوقية نسبة إلى سيدى احمد الدسوقي صاحب الكرامات الظاهرة والدرجة الرفيعة عند العامة والخاصة. وقد ذكر صاحب الأسانيد أن كلاهما من أصحاب سيدى أبو الحسن الشاذلى قدس الله أسرارهما جمیعاً.

الحقيقة الثانية: إن تصنيف الطرق الصوفية إلى عامة و خاصة أو شعبية ورسمية ينافي الواقع فإن الطريق المعتبرة مفتوحة أبوابها لكل مريد صادق في طلب المعرفة الإلهية فقيراً كان أو غنياً، عبداً مملوكاً أو سيداً، حاكماً أو محاكوماً مسلماً كان أو غير مسلم فإن متابعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وحمل أمانته تقتضي بالضرورة السير على سنته، والاقتداء به في دعوته، فقد أرسل للناس كافة، ولم يكن في قومه أحد من المؤمنين به قبل دعوته أما أن يكون أكثر أتباعه من العبيد والفقراء والمساكين، فهذا حال أتباع الأنبياء في كل زمان، وإذا كان أهل الدنيا يأنفون منهم، ويترفعون عن مجالستهم وصحبتهم فإن الله جل جلاله قد أكد على النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالحرص عليهم وصبر نفسه معهم، وحذره من الاستغناء عنهم ولفت نظره لسوائهم فقال سبحانه «ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون

وجهه ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء فتطردهم ف تكون من الظالمين⁽⁴³⁾. وقال سبحانه «واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه، ولا تعد عيناك عنهم ت يريد زينة الحياة الدنيا»⁽⁴⁴⁾. لكنه صلوات الله وسلامه عليه لم يحرم طالباً للمعرفة من سواهم، أما من أعرض وتولى عما جاء به وزهد في دينه فقد أمره بالإعراض عنه حيث قال : «فأعرض عنمن تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا»⁽⁴⁵⁾. وعلى هذا أستطيع القول بأن كل الطرق هي شعبية ورسمية في آن واحد.

ولكن لما كان الظاهر للناس من الطرق الصوفية تلك التي تتخذ من التقاليد في الأعياد والمناسبات؛ كالأعلام والرايات وغيرها من الآلات كالطبل والكماسات، وتجوب الشوارع بها وتقيم الحضرات في الساحات العامة قريباً من المساجد، التي فيها أضحة مشاهير الأولياء، احتفالاً بأعياد الميلاد مع إظهار الكرامات من خوارق العادات غالبيتهم من عامة الشعب والبسطاء، تصور كل من يشاهدهم بأن هذه الطرق هي الشعبية وغيرها من الطرق التي تخلو من هذه المظاهر، ويكرسون همهم في طلب العلم والمعرفة وتزكية النفس ومجahدتها

.52 (43) الأنعام

.28 (44) الكهف

.29 (45) النجم

ويؤثرون الخفاء على الظهور وستر حالهم وعدم كشف أسرارهم، متحققين بالفقر والفاقة والاضطرار إلى مولاهم، متذرين بثوب الشريعة، مجتبين إظهار الكرامات حجاً للأنصار عنهم خصوصاً إذا كان أئمتها من العلماء الربانيين الذين آتاهم الله الحكمة وفصل الخطاب، فإنهم بذلك يسدون باب الإنكار والاعتراض من المتربيين بالطرق وأهلها.

فإذا وسمنا هذه الطرق بالرسمية أو الخصوصية فإننا لا نعدو الحقيقة على أي حال، ولا يمكننا أن نسقط عنها صفة الشعبية أو العمومية في نفس الوقت. وشاهد على هذه الحقيقة سأكشف عن بعض الأسرار التي أعلمها بحكم صلتني بأهلها الذين رحلوا عن هذه الدار تقدمهم الله برحمته وأسكنهم فسيح جنته. من المعلوم أن الشعبية التي تظهر في الاحتفال بمولد سيدى أحمد البدوى لا مثيل لها في أي طريقة أخرى ومع هذا فإن من جملة فروعها رأيت القائم عليها من الأئمة الأعلام ومن كبار علماء الأزهر الشريف وهو الأستاذ الدكتور إبراهيم البيطاوى وصاحب مكتبة دار الإنسان للطباعة والنشر وهو شيخ الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر أستاذى وأخي في الله الدكتور عبد الحليم محمود عليهما سحائب الرحمة والرضوان. وقد أخبرنى أثناء تواجدى معه في المكتبة، أنه اشترط على الشيخ عند إعطائه العهد أن يكتم أمره ولا يفصح عنه لأحد، أملاً من الله أن ييسر من

يكتب عنه بعد وفاته، وقد حضرت مجلس ذكر بمعيته في التكية التابعة له في الغوريه، وكنت شديد الإعجاب بالسکينة التي تحفها، والأنوار التي تنزل عليها فتنير القلب وتشرح الصدر وتفرق الروح في مشاهد من الملا الأعلى، وكنت حدثه عن مشهد، فكان كلما التقى به بعد فترة من الزمان يقول أعد علي ما شهدت، إذ به علمت يقيناً رفعه مقامه وعلو درجته عند الله سبحانه وتعالى.

هذه الطريقة قد انتقلت إلى بلاد الشام من هؤلاء الشيوخ الأكارم بواسطة طلبة العلم في الأزهر الذين حصلوا على أعلى الشهادات العلمية ونالوا أرفع المناصب في الجامعات. ومن مشايخها الذين تلتمدت على أيديهم في فلسطين الشيخ مولى أحمد السيد الذي عمل طول حياته أستاذًا تخرج على يديه الآلاف من طلبة العلم، وهو الذي قام على تأسيس المعهد الشرعي في نابلس بعد أن تجاوز عمره التسعين. وقد كانت بداية طلبي للعلم الشرعي على يديه، وقد استفدت منه كثيراً رغم أنه كان مستترًا بانشغاله بالعلم والإماماة والتدريس لدى العامة مع أنه كان من كبار الأولياء العارفين بالله، ولا يعرف حقيقته إلا خاصة الخاصة من ذوي الأهلية والاستعداد لسلوك الطريق. هذا مع انتشار العديد من الطرق الصوفية المعروفة عند عامة الناس الناشطين في الدعوة إلى حضور اجتماعاتهم، والمشاركة في حضراتهم (حضرات الذكر) وما يظهرون فيها من الكرامات وخوارق العادات،

وهذه أبرز مظاهر الطرق الصوفية المعروفة بالشعبية.

وهذه الظاهرة منتشرة في كثير من فروع الطريقة القادرية والرافعية في بلاد الشام وقد عرفت العديد من مشايخها وشهدت في حضراتهم ما هو العجب العجاب من استعمال الشيش والسيف وغير ذلك مما يذهل العقل ويرتجف من هوله القلب لأكل الجمر والدخول في النار واستخدام السلاح. وقد سالت شيخي حين حدثني عن بعض مشاهداته لمثل هذه الخوارق في مهرجان عام شاركت فيه العديد من الطرق الصوفية في الشام، ورأى بعينه كيف أسلم على يد البعض منهم بعض الذين أظهروا النكير عليهم من غير أهل الإسلام، فقال : نحن لا ننكر لهم ولا ننكر عليهم.

والشهادة لله أن أكثر من تظهر على أيديهم مثل هذه الكرامات لا يستخدمونها إلا عند التحدي أو وجود الإنكار وليس من السحر، ولا من قبيل ما يظهر على أيدي المشعوذين من سائر الأديان، وهذا ما شهد به الفلم الوثائقي الذي نشر في قناة أبو ظبي العالمية مقارنة بين الخوارق التي تظهر على يد أتباع الطريقة الكسندرانية القادرية⁽⁴⁶⁾. وبعض الدجالين من مشعوذى الهندو. وحسب معرفتي فإن مثل هذه الخوارق للعادات إنما تظهر على أيدي أهل الجذب في الطرق الصوفية

(46) للتعرف على هذه الطريقة : انظر كتاب الطريقة العلية القادية الكسندرانية لشيخها محمد الكسندراني وقد لقبيه واهداني كتابه.

دون استثناء، ولهم أحوال عجيبة مع العامة والخاصة ، وهم ما غالب عليهم وصفتهم بالبهاليل. وعلوم عند أهل التحقيق أن الوصول إلى الله سبحانه إنما يأتي بأحد طريقين هما: التربية على يد ولی عارف بالله، وطريق الجذب حيث يخطف المرء به عن كلیته جملة واحدة.

وفي أوجز تعبير يوضح المنهج الأول قول سیدی على وفا في الواردات: ليس أمامك الا أن تجد أستاذك فإن وجدته فلا فرق بينك وبينه إلا أن تنزل عن مرادك إلى مراده. وهذا كلام حق لا مريء فيه فإن القائم بأمر من هو قائم بأمر الله هو قائم بأمر الله، وبذلك يكون متحققا بالعبودية لله، لا لشيء سواه. فمن يطع الرسول فقد أطاع الله. وهؤلاء المجاذيب هم مظاہر جلال الله وقهره ومظهر شريف الحساب من عاداهم أو تطاول عليهم، وعندهم يشهد واقع إذان الله بحرب من عادي وليه.

وهذا سلطان العلماء الشيخ عز الدين بن عبد السلام بعد اجتماعه بأبي الحسن الشاذلي يقول: من أعظم الدليل على أن طائفة الصوفية قعدوا على أعظم أساس الدين ما يقع على أيديهم من الكرامات والخوارق، ولا يقع شيء من ذلك لفقيحة قط إلا إن سلك مسلكهم كما هو مشاهد. وكان قبل ينكر على القوم ويقول: هل لنا

طريق غير الكتاب والسنة⁽⁴⁷⁾. وبعض الواقع ترينا آيات قدرة الله في تأييدهم ونصرهم على المتربيين بهم الدوائر فقد حصل مع الشيخ عبد الحليم القادري أنه أثناء رجوعه مع مرديه من احتفال بالمولد النبوى وهم حاملون للرايات يضربون على الطبول والكماسات من البيت الذي أقاموا فيه المولد إلى الزاوية، وهي مسافة قصيرة غص الشارع بهم قرب زاويتهم وإذا بموكب رئيس الوزراء وصفي التل يضطر للوقوف، فساعه قفل الشارع، وحين سأله عنهم أخبروه أنهم أتباع طريقة صوفية وهذه مراسيمهم فاستدعى الشيخ وسألته عن أمره فلما أخبره أنه شيخ الطريقة : قال له : إن كنت شيخاً للطريقة فهذا الفرن وكان إلى جانب الشارع أدخل فيه، فبادر إلى بيت النار المشتعل فجلس فيه وتناول رغيفاً من الخبز وأكل منه، وحينما رأه رئيس الوزراء على هذه الحالة ناداه ياشيخ تعال وتأسف منه وأعطاه رقمه الخاص ليحصل به مباشرة إذا اعترض أمره أحد. وأنا اعرف هذا الشيخ جيداً فقد كان يعمل مؤذناً وكنت مسؤولاً عنه بحكم وظيفتي. وهو في غاية البساطة والتواضع.

قصة أحد المجاذيب من نفس الطريقة في العراق حين أراد المندوب البريطاني أن يقطع هذه الظاهرة الشائعة في الطرق، فدعا مشايخها إلى اجتماع في ساحة واسعة من البرية وأشعل فيها ناراً

(47) الإمام الشعراوي - الطبقات الكبرى ج 1 ص 12.

ممتدة لا يمكن لأحد أن يخترقها إلا بعد أن يكون قد احترق بالكلية، وطلب منهم إن كانوا صادقين في أنَّ ما يظهرون من الخوارق من قبيل معجزات الأنبياء، فاشتد الأمر عليهم حتى قدم هذا المجنوب فاستبشروا خيراً وطلبوه منه أن ينقذهم من هول هذا الموقف، فقال لا عليكم، ينصرنا الله بإذنه ويحيط بمكره، فتقدم إلى المعتمد البريطاني وقال له، ت يريد أن تختبرنا بدخول النار، أنا أدخلها بإذن الله وكانت زوجته جالسة إلى جنبه حاملة ولدها بين يديها، فاختطف الولد من حجرها، ودخل به في النار وغاب فترة فجنَّ جنون الزوجة على ولديها، وأخذت تخاصم زوجها بعد أن أيقنت بهلاكه، فإذا به يعود به سالماً لم تمسه النار بأذى، وفي ذلك إشارة منه إلى أنهم من القوم الذين لا يشقى بهم جليسهم، فسلم لهم وكف يده عنهم .

حدثني بهذا من يعرفه حق المعرفة وكان وقت حديثه وبعده مازال حياً، وسألت عنه أثناء تواجدي في العراق فعرفوه، وسمعت الكثير من عجائبها وغرائبها. علمًا بأنَّ الكثير من مشايخ الطرق القادرية والرفاعية وغيرهم ممن يمكن وصف طرقوهم بالشعبية، هم في مسلكهم وتربيتهم للمربيدين، إنما يترسمون منهج العلماء الربانيين والحكماء الصالحين، فالشيخ هاشم البغدادي شيخ الطريقة القادرية في الأردن وفلسطين من العلماء الأفضل وله من المؤلفات دستور الولاية في ثلاثة مجلدات، وأتباعه بالآلاف وكثير من المقدمين في الطريقة من

العلماء الأفاضل ومجالس العلم لا تقطع في زواياهم، وإنني على
معرفة به وبكثير من هؤلاء العلماء.

والشيخ عبد الهادي الباتي وأتباعه منتشرون في الشام والأردن
كان من أوائل المهتمين بالتفسير العلمي للقرآن وله كتاب في تفسير
سور من القرآن في مجلدين⁽⁴⁸⁾ وقد أهداني نسخة منه، وقد اعتاد
أن يقيم مجلسين للعلم في الأسبوع. والشيخ احمد الرفاعي في الشام
أحد العلماء الأفاضل وهو من أسس مجالس الصلاة على النبي التي
انتشرت في بلاد الشام فكان يعقد مجلساً خاصاً بالعلماء بعد صلاة
الفجر من يوم الجمعة، ومجلساً عاماً بعد صلاة العصر في يوم آخر
من الأسبوع. والطريقة النقشبندية وهي واسعة الانتشار في بلاد الشام
وغيرها من الأقطار الإسلامية وهي المشهورة بأنها طريقة العلماء
والأمراء، لأنها قائمة على الذكر الخفي وإلقاء الجذبة على المريد
وبحكم انتسابي لهذه الطريقة أشاء طببي العلم في الأزهر الشريف
فقد رأيت كبار علماء الأزهر من مختلف الكليات هم من أتباعها، ومع
ذلك فإن الشيخ ومريديه يحرصون على حضور الاحتفالات بموالد
الأولياء وحضرت معهم الاحتفال بمولد السيد البدوي رضي الله عنه .

ما أريد أن أخلص إليه أن الأمر إنما يرجع إلى واقع الشيخ

(48) انظر التفسير الفريد من القرآن المجيد . عبد الهادي الباتي، الطبعة الأولى – مطبعة الباتي – دمشق.

حسب علمه ومقامه، فالعالم الحق في مسلكه ومنهجه يختلف عن الأقل علمًاً ومعرفة بعلم الشريعة والحقيقة، غاية ما عنده أنه ملتزم بالأوراد والعبادات ويظل متربقاً للنفحات والورادات. والمقام كذلك، فمن أقامه الله في مقام التعليم أو المسؤولية فمنهجه يختلف عنمن أقامه مع الدهماء من العامة فالكرامات والخوارق هي الأكثر تأثيراً في العامة بشكل عام منها بين العلماء وأهل الحكم والسياسة. ويرجع ذلك كله إلى نصيبه من الميراث النبوي إن كان من أهل الميراث وهناك عشرات الطرق الصوفية المنتشرة في بلاد الشام ليس بالإمكان استعراضها في هذه العجلة واكتفى بالإحالة من يريد التعرف عليها إلى كتاب الطرق الصوفية ومشايχها في طرابلس وكل هذه الطرق منتشرة ومشهورة في

بلاد الشام كله⁽⁴⁹⁾

أنماط التدين الشبابية

أصل التدين: الخضوع والطاعة. يقال في اللغة : دان ديناً وديانة خضع وذل. وأطاع⁽⁵⁰⁾. قال الراغب: والدين يقال للطاعة والجزاء واستعيير للشريعة . والدين كاملة لكنه يقال اعتباراً بالطاعة والانتقاد للشريعة... وقوله «لا إكراه في الدين» قيل يعني الطاعة فإن ذلك لا يكون

(49) الدكتور محمد درنيقة الطرق الصوفية - الطبعة الأولى - دار الإنشاء للنشر .

(50) مجمع اللغة العربية - المعجم الوسيط ح 1 ص 306 مطبعة مصر 1960.

في الحقيقة إلا بالإخلاص، والإخلاص لا يتأتى فيه الإكراه⁽⁵¹⁾. ومن أجل ذلك نجد أن كلمة الدين حيثما وردت في كتاب الله إنما جاءت موصوفة بما يميز الدين لله عن الدين لما سواه، كائناً ما يكون هذا السوى من الدولة أو الحزب أو الجماعة أو المصلحة والمنفعة.

فالتدين الحق لله هو الانقياد لأوامره والاستسلام والإذعان قلباً وقائلاً لأحكامه وتعاليمه ولهذا سمي الله دينه بالإسلام فقال عز من قائل «إن الدين عند الله الإسلام» وبين أن كل من انقاد لغيره وسلم زمام أمره لسواه يقوم بكل ما يملئه عليه ويترسم خطاه ليس من دين الله في شيء كما قال سبحانه «ومن يتبع غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين»⁽⁵²⁾. ولا يقبل الله إلا الدين الخالص من كل ولاء وتبعية لسواه.

هذا هو الأساس الذي سأعتمد في تقييم أنماط التدين الأكثر شيوعاً على الساحة من الحركات الإسلامية المتمثلة في حركة الإخوان المسلمين والحركة الوهابية. فهاتان الحركتان هما أكثر الحركات استقطاباً للشباب واستحواذاً عليهم بما لديهم من إمكانات المادية، والصلات بالجهات الرسمية، وما يتوفّر لهم من الدعم والإسناد من الدول ذات النفوذ والقوة الاقتصادية والسياسية.

(51) الراغب الأصفهاني - المفردات في غريب القرآن من 175 مطبعة البابي الحلبي بمصر.

(52) آل عمران 85.

ظاهرة التدين في الإخوان المسلمين

ليس من هدف البحث في هذه العجالات التعرض لنشأتهم فالشيخ حسن البنا رحمة الله تربى على شيخ طريقة صوفية وجعل من أوراد الطريقة زاداً لهم في الدعوة إلى الله، ولكن الذي أود التنبيه عليه هو ما آل إليه أمرهم، وحقيقة ما هم عليه في الواقع ضمن ما شهدته من تعاملهم بحكم تواجدي مع قادة الفكر فيهم الذي فرضه عمل بالتدريس في كلية الشريعة لأكثر من أربعين عاماً أيقنت من خلالها أنهم قد ارتدوا عن منهج الإمام البنا، وتحولوا إلى حزب سياسي، غاية ما هنالك أنهم قد اتخذوا من الدين غطاء ظاهراً يخدعون به عامة المسلمين كسباً لشعبيتهم، وحيازة لأصواتهم في الانتخابات البرلمانية والبلدية.

وهذا ما لمسته في أرض الواقع، فكنت ممن يدعوا الناس لانتخابهم من على المنبر إثارة لهم على من سواهم من الأحزاب العلمانية وغيرها، وتشكلت الحكومة بأكثر من عشرين وزيراً منهم ولما أدرات الدولة لهم ظهر المجن وبعد فترة وجيزة، صادف أن طلب مني إلقاء خطبة الجمعة في مسجد علمت فيما بعد أنه من أكابر حصونهم ومعاملتهم.

وكان يتسع لأكثر من ألف مصلى، وكانت مناسبة الإسراء

تفتقر الحديث فيها، فما أن شعروا بموضع الخطبة حتى قام أحدهم صارخاً بأعلى صوته في المسجد: نريد الخطبة في الواقع، فبينت الحكم الشرعي في تصرفه ووعدته بعد الانتهاء من الصلاة بأن يسأل ما يريد، وإذا به بعد الصلاة يعيد نفس السؤال، فقلت له القرآن أبو الواقع، فأجاب بكل وقاحة على مسمع الكل وكان منهم أستاذة في الشريعة: لا نريد القرآن!!

فخاطبهم عند ذلك: خدعتمنا وخدعتم المسلمين حين وضعتم شعار الإسلام هو الحل وحين وصلتم إلى الحكم لم تعرفوا على الإسلام ولا على المسلمين، وبعد أن طردتم من الوزارة، تريدون هنا أن نشتم الدولة، تعالوا واشتموا الدولة، فما رأيت خزيًّا لفَّ أحدًا كما لفُهم، وانسلوا من المسجد مذعورين حتى لم يبق إلا بضعة أفراد ممن اصطحبتهم معى.

كان أول مشروع عملوا عليه حين أSENTت إليهم وزارة الأوقاف هو إلغاء دار القرآن وكانت أول دار أسسها شيخ طريقة شاذلية، ولم يكونوا متوجهين مثل هذا العمل ليستغلوه لصالحهم، ثم الاستيلاء على مسجد الطريقة الخلوتية الذي قاموا ببنائه والإشراف عليه دون أن تسأهم الوزارة فيه بدرهم ليعزلوا الإمام الذي هو من أتباع الطريقة ليجعلوه مركزاً لهم.

ولكن إرادة الله وغيرته على أهله حالت دونهم، فأصيب الوزير قبل اليوم المقرر لذهابه إلى المسجد واستلام مفاتيحه بفاجع أدخله المستشفى، وكانت قد منعت زيارته، وأخبرني أحد أبناء الطريقة وكان أخاً لصديق الوزير ونسيبه أنه ذهب إلى المستشفى وأصر على مقابلته، ولما دخل عليه كلمه بصرامة، إن أردت أن تخرج من المستشفى فائزع من رأسك فكرة المسجد وقد أثارت هذه الحادثة الرعب في الوزارة كلها، وأخذ الكل يتبرأ أمامهم أن يكون له يد فيها.

وأمر آخر حصل مع شخصياً في عهد هذه الوزارة حيث اجتمع أكثر من عشرين شخصاً منهم أساتذة كلية الشريعة على دعوة في بيت زميل من الأساتذة وكانت واحداً منهم، وكانت حريصاً في تعاملها معهم أن لا أثير شيئاً من أسباب الخلاف معهم، فإذا بأحد البارزين في الحركة ينكر على خطيب صلى عنده الجمعة وصفه النبي بالنور وأنه أول النبيين في الخلق، ويمكن رؤيته في اليقظة، فإذا بالكل يجمع على أنه خطر على العقيدة يجب أن يرفع أمره إلى الوزير ليعزله عن الخطابة، واستغربوا سكوتني فسألني من كان عميداً للشريعة ما رأيك، فقلت أما إذا أردتم رأيي فإليكم التالي:

أما أنه نور فقد سماه الله بذلك بنص القرآن «قد جاءكم من الله نور وكتاب منير» بل أكثر من ذلك فقد جعله مصدر النور حين

وصفه بالسراج المنير في قوله «إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً».

وأما أنه أول النبيين في الخلق، فقد ذكر بعض المفسرين في قوله سبحانه «واذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح»، أن تقدمه في الذكر لتقدمه في الخلق، ولا يخفى على عاقل أن الأمر متعلق بعالم الأرواح التي خلقت قبل الأجساد والحديث الذي أورده الإمام السيوطي في جامعة «كنت أول النبيين في الخلق وأخرهم في البعث» وقال عنه المناوى هو على شرط الشيوخين وإن لم يخرجاه».

فإذا كان هنالك قول لأحد من العلماء في أمر استند فيه على دليل لا يجوز تكفيره وإعلان الحرب عليه.

أما قوله : من الجائز رؤية النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقطنة ، فانا أذكر أثقاء دراستي أن أستاذنا في الحديث الشيخ محمود عبد الغفار قد أورد في مذكرته التي كتبها لنا فيها حديث «من رأى في المنام فسيراني في اليقظة» فثارت ألسنتهم ومنهم أستاذنا في الحديث هذا ليس بحديث ، فقلت لمن نحن في ضيافته؟ أعنديك صحيح البخاري ، قال نعم واحضره فلما فتحنا على باب الرؤيا وجدناه أول حديث في الباب أورده الإمام البخاري .

و شأن العالم ومن هو منتب إلى العلم إذا عرف الحق التراجع عن الموقف الخطأ الذي اتخذه عن جهل إلى أن يرجع إلى الحق ولكن الذي اجمعوا عليه أمر عظيم، فقد أخبرني بعض الزملاء وكان منتباً لهم، ولا يطلعون سرائرهم على غيرهم ، فقال أتعلم لما ذا طلب منك - من هو على رأس قمة الهرم فيهم - قلت لا أعلم فقال إنما أرادوا ذلك ليكون مستنداً لاتهامك بالخلل في العقيدة لفصلك من الجامعة، فقلت: سبحان الله كل هذا العون والرعاية لهم في الانتخابات وكلماتي مسموعة عند أتباع الطرق، هل هذا جزاء الإحسان!

وليس هذه أول مؤامرة حاولوا فيها التخلص من وجودي في الكلية، وبأسباب لا يمكن أن يبررها عاقل أو يرضى بها صاحب ضمير، فإن يرسل طالبان في الدراسات العليا من مجموع عشرين طالباً أمر عادي، أما أن يكون الراسب أحد أتباعهم فيجب مراجعة دفتر إجابته ورفع علامته، ولا يهتمون بالآخر، ولما نظرت فيها ووجدت أنني أعطيته أكثر مما يستحق أبيب، فما كان إلا أن تأمروا مع عميد الكلية الذي كان منهم، بأن يرسلوا عيناً لهم إلى محاضراتي ليلقط أي كلمة أو يحرف أي جمله وتكون التهمة وتنفذ الخطة أخبرني من كان حاضراً لمكرهم، فتوجهت إلى الله سبحانه ملجأي الوحيد وسندي القوي المتن وحبيبي البر الرءوف الرحيم، فأراني أن من حاك المؤامرة هو المفسول، فلقميته صباح تلك الليلة وبشرته بالفصل، ولم يمض شهر حتى تم فصله من

الكلية، وغير ذلك أغرب وأعجب من صور الافتراء والتزوير ما لا يتوقع صدروه من عدو فضلاً عن زميل . ولا يفوتي ونحن نتحدث عن أنماط التدين الشبابي أن أشير إلى أن هذا الخطيب الذي انتصرت له لم يكن أعرفه حيث لم يذكر اسمه وحينما كنت في زيارة لأحد مشايخ الطرق الأعلام فإذا به يشكري على نصرتي له وعندها علمت سبب تأmerهم عليه فإن هذا الشيخ الفاضل من العلماء الذين وضع الله في قلوب الشاب محبته والحرص البالغ على حضور دروسه العلمية خصوصاً في السيرة النبوية التي ختمها عدة مرات، وكان يحرص بعض كتاب العلماء أصحاب المؤلفات في السيرة إلى حضور درسه ليجدوا في حديثه ما لم يخطر لهم على بال، وكان يجتمع في مسجده في المناسبات الآلاف من الشباب، مما أثار حفيظة الأمن فأقصى عن المسجد ولزم بيته الذي خصص فيه جناحاً للمربيدين، فكانت طريقة مورداً عذباً للعامة والخاصة على حد سواء.

وهذا شأنهم في الغيرة من أي عالم عنده القدرة على التأثير في العامة بعلمه وورعه وتقواه، فالشيخ الشعراوي رحمة الله ممن فتح الله عليه في الطريق فتوح العارفين بالله وأذن الله له بالدعوة إليه وكان أول ظهور له عندنا في الأردن حيث استضافته وزارة الأوقاف، وكنت من أشرف على دعوته على العشاء في المعهد الديني للامة والخطباء حيث كنت مديره، وأفاض الله على قلبه من العلم في قصة يوسف عليه

السلام مما لم يخطر على قلب بشر ما أدهش الحاضرين.

وقد نقلت له رسالة مسجلة من شيخي سيدى العبد بصوته على كاسيت، ومن جملة ما طلبه مني أن أنصحه بعدم المكوث طويلاً في الأردن حتى لا يقوم عليه إخوان الشياطين، وهذا ما كان يدعوه به مواجهة في ثوب من الدعاية فلا ينزعجون.

ولولا خشية الإطالة لأتاحت المجال لأكبر منظر للجماعة الذي يعتبرونه الملاجأ في الشدائـد والملاذ في أخطر المواقف، وقد انفصل عنـهم وهـداء الله إلى الطريق فأنار الله بصيرته، وجعل أكبر المتخصصـين في السياسـة ينزلـون تحت مشورـته، وفي جملـة من كـلمـه أوـجز خلاصـة منهج دعـوـتهم أنها سـد الأـبـواب أـمام الشـباب كـي لا يـنـفذـوا إـلـى جـوـهـر الدـين وـحـقـيقـتـه وـقـد تـفـضـل بـهـذا الإـيـجاز الـذـي لا يـعـرـفـه عـنـهـم مـنـ هو خـارـج التـنظـيم فـقـالـ: إن جـمـاعـة الإـخـوان المـسـلـمـين دائـمة الـاتـهـام والتـشوـيه لـلـحرـكـات الصـوـفـيـة إـلـى الحـدـ الذـي يـغـنـي بـعـض مـشاـيخـها بـحـرـمـة درـاسـة بـعـض الكـتب لـلسـادـة من مـشاـيخـ الصـوـفـيـة متـهمـة إـيـاـها بالـغـلـو فيـ الدـين والـخـروـج عنـهـ تـارـيـخـ الفـهـمـ والـعقـيـدة تـارـيـخـ آخرـ لمـ تـنـظـرـ إـلـى نـفـسـهـا أوـ تـرـاجـعـ منهاـجـها وـطـرـيقـةـ عملـهـا.

إن جماعة الإخوان لم تنظر إلى نفسها وهي تربى ضمن مناهجها وأدوات تربية أفرادها على العبودية للتنظيم وقيادته من

دون الله ورسوله، فإن كان المريد للطريقة الصوفية ينظر إلى شيخه على أنه طريقه إلى الله ورسوله، فان تربية الإخوان يجعل ضمن البنية التنظيمية وأساليب العمل طريقاً إلى عبادة التنظيم وقادته وشنان بين الطريقين والقائد في كل منهما.

إن تقدس التنظيم والفلو في ذلك هو في الحقيقة عبادة للتنظيم وتتأليه له، كما أن الطاعة العميماء والطاعة المطلقة التي تقوم على مبدأ «نفذ ثم ناقش» لا تكون إلا للله ورسوله فكيف لقياداتهم الذين يتنافسون على مكتسبات الدنيا أن ينسبوا ذلك إلى أنفسهم ويسقطوا على دواتهم مسحة الله ورسوله الذين لهم الطاعة المطلقة دون سواهم.

اليوم لم يعد الصراع الدائر بين قيادات الجماعة على من يمثل الجماعة في المكتب التنفيذي خافياً على أحد فهو صراع محظوم ببدأت نشاطات الكولسة والافتراءات منذ ما يزيد عن ستة أشهر ووصل بالبعض أن يكفر الآخر وبتهمة في عرضه ودينه وخلقه ونراحته في صراع لم يعد خافياً على أحد أنه ليس لله ولا لرسوله فيه نصيب.

والتنظيم ممثلاً في مجلس الشورى الذي فاز العديد من أفراده بالضغوطات والكولسات واغتيال عقول الأفراد ينقسم مرة إلى خمسة اقسام ومرة إلى ثلاثة اقسام، وهو في هذا اليوم منقسم إلى ثلاثة اقسام يطلق على واحد منها المتعديين الموالين لحركة حماس، والقسم

الثاني الحمائم، والقسم الثالث المغالين في حرب النظام وأنصار الحراك الشعبي، بالله أي دين هذا الذي يقسم الأفراد إلى هذه الأقسام الثلاثة وما خط الله عز وجل رسوله صلى الله عليه وسلم في ذلك.

على ماذا يتتصارع هؤلاء، إنه في الحقيقة التنافس على الدنيا، ليتهم يدركون أن مجلس الشورى والمكتب التنفيذي هي الروافع الرئيسية إلى مجلس النواب، أو الوزارات، أو رئاسة البلديات، إن التنافس المحظوظ الآثم للوصول إلى قيادة الجماعة ليس من أجل الدخول في أمر الجهاد والاستشهاد، أو الذهاب إلى تربية الأفراد تربية روحية تؤهلهم أن يكونوا على اعتاب المهدي عليه السلام، ثم يعيبون على الطرق الصوفية واصفين إياهم بالكفر تارة وبالغلو تارة.

وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الذراع المنبثق عنهم لم يسلم من التأثير بهذه الانشقاقات والفتن الداخلية فقد بات يعرف القريب والبعيد عمق الخلافات والصراعات داخل حركة حماس والتي هي صدى لجماعة الإخوان وما عزوف رئيس المكتب السياسي حتى هذه اللحظة عن الترشح للمنصب إلا على خلفية الصراعات الداخلية المحتدمة.

أقول: ليس هذا فحسب من يترك الجماعة بل كل من تغلغل

فيهم ممن ينشد الحق والحقيقة يفر منهم بدينه ويعزلهم إذا لم تكن الدنيا أكبر همه».

ولا بد في هذا المجال من الإشارة إلى ما كتبه الدكتور موسى الكيلاني عنهم في كتابه الحركات الإسلامية في الأردن وقد أسهب في الحديث عنهم وأشاد في الجملة بهم وإن كانوا يتهمونه بالماسونية فهو محسوب على النظام ولاشك أن الجماعة من صنيع النظام في الأردن وقد تربوا في أحضانه، التي يصعب درك أسرارها على كثير من الخاصة فضلاً عن العامة.

أما الدكتور موسى فشخصية فذة ليس من السهل درك حقيقته وجوهره التي لا يؤثر فيها تقلبه في الأدوار فإن تأثره بوالده شيخ الطريقة النقشبندية بالسلط وكان من كبار الأولياء وأصحاب الكرامات الظاهرة، ما جعله أهل المحبة الصادقة التي يكنها في صميم قلبه لمشايخ الطرق وأتباعها ولم يتخلى يوماً عن نصرتي، ولا يلقاني في مناسبة إلا بصدق المحبة والتقدير.

وأصدق عبارة وأوجزها تطبق عليهم ولهم على مئات الشواهد «انصر أخاك ظلماً أو مظلوماً» بالمفهوم الجاهلي، فالتعصب فيهم أشد من العصبية القبلية.

وقد عانى طلبة الشريعة من غير أتباعهم من الظلم والتضييق عليهم الكثير حتى لا يتخرج خصوصاً في الدراسات العليا إلا من كان منتبهاً لحركتهم.

الحركة السلفية

ليس من أهداف البحث في هذه العجالة الكشف عن تاريخ هذه الحركة وأصول ما قامت عليه في دعوتها ولا ما خرجت به عن الإجماع في تفكير معظم أهل السنة والجماعة، وغيرهم من طوائف أهل الإسلام، فقد تكفل بهذا طائفة من العلماء الأعلام من أهل السنة، مثل:

- الدرر السننية، وفتنة الوهابية.. لشيخ الإسلام احمد بن زيني دحلان.

- صدق الخبر في خوارج القرن الثاني عشر.. السيد الشريف عبد الله بن الشريف حسن باشا.

- السلفية المعاصرة مناقشات وردود... السيد عبد الله الهاشمي.

ومن أهم ذلك ما كتبه الشيخ عبد ربه من كبار علماء الأزهر

وسماه فيض الوهاب في الرد على ابن تيمية وابن عبد الوهاب.

وأجمع ما كتب حديثاً وأوجزه كتاب إسلام الصوفية هو الحل الصادر عن دار الكتاب الصوفي لشيخ الطريقة العزمية السيد عز الدين ماضي أبو العزائم، رحمة الله ولم أر من هو أجرأ منه في التصدي لجمل فكرهم ولكل من هو على شاكلتهم من مشاهير العلماء الذين روّجوا لأفكارهم، ومجلة إسلام وطن التي كان يشرف عليها لا مثيل لها في التصدي لكل مظاهر الانحراف عندهم وسائل الحركات الإسلامية .

وإنما قصدي الكشف عن حقيقة التدين في الشباب المنتسبة إليهم في حدود معرفتي ومشاهدتي لواقع ما هم عليه، ومع واقع الإلحاد بتحديد عدد الكلمات، سأقتصر على نبذ توضيح واقع ما هم عليه من التدين، وما يخرجون به عن أهل السنة والجماعة . ومظاهر الجهل والتعصب وتجردهم من أدب الإسلام وأخلاقه.

فمن مظاهر هذا الجهل والتعصب للرأي والجموح إلى العنف والاستقواء بالسلطة، والتطاول على حرمة العلماء، والمسارعة إلى الحكم بالتفكير، ثم الإفتاء بشرعية سفك الدماء وإباحة حرمات المسلمين، والفتوى بإعلان الحرب على كل المرتدين بما هم عليه من الاعتقاد والفهم السطحي للدين، وجرأة العامة منهم والجهلة بكتاب

الله وسنة رسوله على الاجتهاد وإصدار الأحكام جزافاً ما يفسدون به على العامة من المسلمين عبادتهم وينفرونهم من الدين كل هذا مشهود وواقع في كل بلد تواجدوا فيه.

من ذلك: دخلت المسجد الحسيني ذات مرة لصلاه المغرب فرأيت شاباً يقطر الماء من لحيته وأعجبني منظره فدعوهه أن نصلى جماعة وكان الإمام قد فرغ من صلاة الجماعة، فاعتذر وقال: أنا لا أصلى جماعة فالتمست له عذراً بأن يكون أكثر خشوعاً في صلاته منفرداً، واجتمع من المتأخرین عن الجماعة عدد وافر، فلما تقدمت لهم للصلوة فإذا به يقف أمام المصطفين للصلوة وينادي بأعلى صوته لا تصح صلاة الجماعة بعد الجماعة، فالتفتوا إلي، فقلت لا عليكم، وبعد الفراغ من الصلاة واجهني بقوله «ما دليلك على جواز الصلاة جماعة بعد انتهاء الجماعة» قلت له الحديث صلاة الجماعة خير من صلاة الفرد، ولما أخبرته بالحكم عند الإمام الشافعي، قال: أنت تفترى على الإمام الشافعي، فهذا أمر مجمع عليه عند كل المذاهب الأربع، فعلمت أنه جاهل فتركته، فإذا به يشيع بين جماعته أنه ناقش الدكتور وأفحمه، وإذا ببعض الطلبة الذين أدرسهم آيات الأحكام يقولون في المحاضرة: إن هذا الشاب يقول إنه قرأ هذا الحكم في كتاب المذاهب الأربع، عندها سألتهم عن مؤهله العلمي فأجابوا بأنه نجار وعنه مكتبة كبيرة، فقرأت ما في هذا الكتاب عليهم، وبيّنت لهم كيف أنه لم

يحسن فهم ما في الكتاب الذي ينص على عدم صحة الجمعة أثناء قيام الجمعة لا بعدها ومع هذا فقد جعل نفسه حكماً بفساد هذه الصلاة التي لا يختلف على صحتها أحد من المسلمين.

قضية أخرى أثناء محاضرتى لطلبة كلية الشريعة بالجامعة الأردنية في آية الصوم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر، فإذا بطالب يسأل عن حكم صيامه هذا اليوم حيث صلى الفجر في مسجد إمامه رأس هذه الجمعة، قال لقد شرب الماء بعد الأذان الثاني للفجر بنصف ساعة - الوقت المقرر لإقامة الصلاة - وقال : فليشرب من كان عطشاناً فهذا وقت الإمساك. فشربت فقلت له يابني إن هذا جاهمل بفهم هذه الآية، فالله جل جلاله لم يقل حتى يتبين لكم الليل من النهار، وإنما الخيط الأبيض هو أول شعاع من الضوء يحدد بداية الصوم بالدقة المتناهية، وهو ما عليه إجماع الأمة وهذا إفساد لعبادة العامة لصومهم. وكما يفسدون الصوم في بدايته يفسدونه في نهايته.

فقد حدثني رجل فاضل كان عقیداً في الأمان أنه دعي إلى الإفطار في رمضان عند إمام مسجد سماه لي فعرفته حيث كان من المتعصبين جداً للفكر (السلفي) أو الوهابي، وكان من جملة ما قاله لي أثناء دراسته في المعهد الديني الذي كنت مديرأً له: إني أريد أن

اكتب كتاباً فإياك أن تقول كان هذا أحد تلامذتي، هذا الذي كان يروج بين الطلبة وال العامة أنه أحصى على الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه أربعين خطأً.

سألني العقید عن حکم صیامه حيث کان الیوم غائماً والشمس غير ظاهرة والإمام قد أحضر لهم الإفطار قبل الأذان بثلاث ساعات، وبعد أن أفطروا وسمعوا الأذان، فاندهشوا ولكنه أفتى لهم بأن الشمس قد غابت، وجهل الأحمق أن الله سبحانه قال: ثم أتموا الصيام إلى الليل، ولم يقل إلى غروب الشمس قطعاً لوساوس الشياطين والنفوس الأمارة بالسوء.

وشاهد آخر على تکفير بعضهم لجمیع حکام العرب والمسلمین هم والإخوان المسلمين .

كنت مع زميل لي في محاضرة عامة في مدرج بالجامعة الأردنية وإذا بأحدهم يتوجه بسؤال إلى الأستاذ الفاضل رحمة الله يريد أن يحرجه بالإجابة لأنه ليس من جماعتهم ونص السؤال: هل الحكومة مسلمة والله سبحانه يقول: ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون، فأراد الأستاذ أن يعتذر عن الإجابة لكونه خارج الموضوع، فقلت له أنا الذي أتولى الإجابة عنك وعنك في السؤال الذي وجه إليّ هل يمكن رؤية الله، وهم يرون بکفر وضلال من يقول بذلك، فقلت: إن

الآية وأخواتها التي ذكرت نزلت في أهل الكتاب، فإن قلت إن العبرة بخصوص السبب فلا وجه لك أن تستدل بها على تكفير غير أهل الكتاب الذين فنزلت فيهم الآية، وإن قلت إن العبرة بعموم اللفظ، فالآلية شاملة لكل المسلمين ومن جملتهم أنت، فهل أنت في كل أقوالك وأفعالك وتعاملك مع أهلك وجيرانك وسائر المسلمين محتم إلى كتاب الله، فإذا لم يكن بإمكانك أن تدعى ذلك فكيف تحكم بالكفر على جميع المسلمين بما فيهم حضرتك.

أما عن السؤال الموجه لي فإنه يدل على جهل كبير في السائل، ولو علم أن الممكن هو الذي يستحيل على قدرة الله، وإن الجواز خلاف الواقع لما سأله، فأجبته إذا كان الله جل جلاله قد قال لموسى عليه السلام لن تراني في الدنيا، فإنك لن تراه لا دنيا ولا أخرى.

وهذا شأنهم ودينهن في التكبير لأقل شبهة، فقد جاءتني مصلية منهم حضرت خطبة الجمعة - في مقام سيدنا شعيب عليه السلام وأنا خطيبه - فزعه ومذعوره أنها رأت من يصلى في المقام بعيدا عن الضريح ولكن القبلة في الصلاة إلى جهته، فقلت لها أنت حين تسجدين ألا تكون جبهتك قريبة من قدم من هي أمامك قالت بلى. قلت لها: هل يعني ذلك بالضرورة أنك تصلين وتسجدين لها. قالت: معاذ الله! قلت فما وجه ظنك السوء بهؤلاء أنهم يصلون

ويسجدون للقبر؟

وقد رأيت وسمعت كما سمع غيري ورأى في الفضائيات وعلى قناة المستقلة في الحوار الصريح بعد صلاة التراويح الذي أداره الهاشمي بين الصوفية والوهابية لأكثر من سبع عشرة حلقة هذا التحامل والتطاول على حرمة الأنبياء والأولياء من البلوشي حين لا يصفهم إلا بالمقبورين، مع أنه لو خاطب أي أمير أو زعيم بابن المقرب لاستاء منه إن لم يقطع رأسه، والسيئة كل ما فيها إساءة للغير، ويتهم كل من طاف بمقام أو ضريح بالكفر، ولا يعلم أنه يحكم على نفسه وجميع من حج بيت الله وصلى خلف مقام إبراهيم عليه السلام بالكفر فإن الطواف حوله حاصل في معظم الأشواط، وهو حائل لكل من اتخذه مصلى بينه وبين الكعبة، وليس المقام إلا حبراً أخذ هذه الحرمة والقدسية لكونه بصمة لقدم إبراهيم عليه السلام، وهل من الممكن أن يدور بخلد أي حاج أنه يصلى لهذا الحجر؟

ولم يقف به الأمر إلى هذا الحد حتى تطاول على كل مشايخ الصوفية في الشرق والغرب يصفهم بالجهل والتهرب من الحوار وكانت ينشدون الأعلام البارزين كالجفري ومفتى مصر، ظناً منهم أن ترفعهم عن مشاركتهم من الجبن وقلة العلم، وبالصدفة في هذه الأثناء قد وجدوا رسالة كان قد بعثها أحد الأنبياء في الطريق: إذا

أردتم أن تعرفوا الحقيقة المستقلة فعليكم بالاتصال بالدكتور عبد الجليل علي أستاذ التفسير بالجامعة الأردنية وشيخ الطرق الصوفية فوجدوها، فرصة يعلنون فيها للعالم كله حق ما توصلوا إليه من قرارات كلها راجعة إلى أصول الدعوة الوهابية، ويفرحون بانتصارهم وكشف زيف الصوفية.

إذا بهم يتصلون بي، ولم يستطعوا في المواجهة أن يستمروا أكثر من المقدمة التي استقرفت تسع دقائق فقط، أعلنوا على أثرها هزيمتهم، واعترافهم على الملأ كله أن كل ما توصلوا إليه ليس من الأحكام الشرعية فلا هو من الواجب أو المندوب، وأقفلوا باب الحوار.

ولولا خوف الإطالة لتعرضت لما هو أغرب وأعجب من أساليبهم في الدخول في السلطة حتى يتمكنوا فينقضوا، وصورة ما فاجأوا به الأمن فيالأردن ماثلة للعيان بالرغم من فتح كل الأبواب لهم في المساجد والمدارس والجامعات، ومعظمهم يحمي نفسه وجماعته بالانتساب إلى أجهزة الأمن ويظهرون الاستعداد لتلبية كل ما يطلب منهم، وكل من نبههم إلى خطرهم والحدر منهم، قالوا لهم في القبضة، لكن العاقل من اتعظ بغيره، والشقي من اتعظ بنفسه.

هذا ولا يخفى أن أكثر المفترين بهم هم السماعون لدعائهم، المحجور عليهم أن ينظروا في غير كتبهم، وقد درست العديد ممن

تخرج من جامعاتهم في الدراسات العليا، فوجدتهم حين فتح لهم باب البحث والنظر ووجدوا أن لا رائحة للتعصب إلى رأي أو مذهب أو قدسيس لقول كائناً من يكون قائله إذا لم يكن له مستند واضح وحجة قوية من الكتاب والسنة لا يلقى له بالاً ولا هو من القول المعتبر تغير الكثير منهم وتبدل.

الخاتمة

أن طريق التصوف يركز على عمل الأعمال ومكتسباتها من الثمار، وكل من سار بصدق قطف من ثمار هذه الهدایة من النعم الإلهية، وأجلها الفقه في الدين، وعلم التأويل فالناظر في القرآن الكريم في كل ما تضمنه من الهدایة إنما ينحصر في أمرين: تكاليف بالأوامر والنواهي وثمار هذه التكاليف وكل ما كان من الأعمال والتکالیف محکم لا خلاف في إدراك العقول له جملة. وإنما الخلاف الذي يؤدي إلى الافتراق هو إعمال العقول فيما هو من الثمار التي رتبها الله سبحانه على الالتزام من قبل أهل التقوى والإحسان، فمعية الله سبحانه للمتقين وقربه من المحسنين، ومعرفة مذاق طعم الإيمان وحلاؤته، وتأييد المؤمنين الصادقين بروح منه، لا سبيل لتصور جميع ذلك بالفكر والخيال ولا مجال فيه للنظر والاجتهاد، بل كل ذلك من العلم النبوي الذي لا يعرفه إلا من ناله من الله بعد أن أحسن الأداء وتحقق وتحلّ بالصفات والأداب .

مسار التصوف في الأراضي الفلسطينية

نادية سعد الدين^(*)

قارب جداول «الديني» و«السياسي»، منذ فترة، حدود الجماعات الصوفية في فلسطين إزاء التعاطي مع مفصلي الحقل السياسي الفلسطيني ومكوناته، والصراع العربي – الإسرائيلي، بخطاب تنقل بين المحدد العقيدي و«التكيف التكتيكي»، الأخذ بالمرحلية ومتغيرات اللحظة.

(*) صحفية وباحثة من الأردن.

لقد أذكت الثورات العربية مواطن الجدل القائم في أوساط بيئة صوفية خصبة بالتعدد والتبابن؛ دون أن تستحدثه، باعتباره تأصيلاً لتأثيرات اتفاق أوسلو (1993)، وتشكيل سلطة حكم ذاتي في الضفة الغربية وقطاع غزة المحتلين، أحدثت نقطة تحول حاسمة في تكوين الحقل السياسي الوطني وتحديد مفرداته ومواجهاته وتحدياته، وأبرزت عند الصوفية معادلة «الولاء / الرعاية» مقابل «معارضة ناعمة» ومحدودة، قاربها سابقاً في العلاقة مع منظمة التحرير، بينما حاكي غالبيتها «الواقعية السياسية» التزاماً بخطاب السلطة الآخذ بالمقاومة الشعبية السلمية وإقامة الدولة الفلسطينية على حدود 1967، مقابل قلة تنادوا بما سموه «جهاد الدفع»، فجرى تغليب «السياسي» على «الديني»، بعدما كانت الحدود ذاتية بينهما، بحكم تداخل عوامل الدين والوطنية في تشكيل وجдан سياسي عام ضد المحتل تطلب انخراطاً جمّعياً في معركة التحرير وتقرير المصير، وعملاً بمحددات المرجعية الإسلامية، وفق نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، التي تحتكم إليها الصوفية، كحركة دينية.

لم تغب معادلة «الولاء / الرعاية» عن محددات العلاقة بين الصوفية والسلطة، حتى بعد وقوع الانقسام بين حركتي فتح وحماس، إبان اشتباكات دامية انتهت بسيطرة الأخيرة على قطاع غزة منذ منتصف حزيران (يونيو) 2007، ولكنها تب�ّت عند الجماعات

الصوفية بخطاء ديني يأخذ «بالمناصحة» و«عدم الخروج على الحكم وإن جاروا»، بينما تغفلت عند فتح السلطة برداء «التوظيف السياسي» في مواجهة حماس والحركات الإسلامية الأخرى، بعدما اختبرت ذات النهج سابقاً مع السلفية قبل أن تدرك خطأه وتتراجع.

لا تستقيم المعادلة ذاتها عند جل المتصوفة في غزة، بحكم الإشكالات العقائدية بين الصوفية وحماس، التي تعد امتداداً فلسطينياً للإخوان المسلمين، وبينما اعتمد بعضهم خط «المهادنة» في ظل «الاحتواء النفعي» الحمساوي لهم، رفض آخرون حكمهم، مدينوون بالولاء لسلطة رام الله، فيما قاد «التصنيف العقائدي الأشعري»، وفق مبادئ عقيدة أهل السنة الأشاعرة التي تتبناها الصوفية، إلى الخلاف مع السلفية والضدية مع الشيعة، دون التكفير، مقابل التواصل مع حزب التحرير، وحركة الجهاد الإسلامي، رغم تحفظ «الشرعى» على امتدادها ناحية إيران، وتذبذب العلاقة مع جماعة التبلیغ والدعوة.

إلا أن تجليات الانقسام حضرت سلباً عند الجماعات الصوفية في تعدد المواقف وصعوبة التواصل بين جانبي الوطن المحتل في الضفة وغزة؛ ولكنها استدعت حراكاً تجاوز نطاق «الزوايا» الديني، دون مبارحته، صوب الاشتباك مع «العمل العلني العام»، وطرح خطاب محدد

من الوضع السياسي الفلسطيني، والصراع العربي – الإسرائيلي، والثورات العربية، لم يخلو من جدلية المواجهة بين التقليد والتحديث. وبينما تصرّ بعض الطرق الصوفية على التمسك بتقاليدها الطقسيّة المتوارثة، تبنت أخرى نهجاً أكثر تجديداً وانفتاحاً بإنشاء المؤسسات العلمية والعلمية والإعلامية والراكز البحثية، ولكنها لم تبلغ حدّ المشاركة في الحياة السياسية بتأسيس أحزاب خاصة بها، باعتبارها مرحلة لاحقة.

في المقابل، سعت حركتا فتح وحماس للزج بالصوفية في دائرة التجاذب المتبادل، وسط موقف ضبابي احتمل أوجههاً متباعدة، وحالة استقطاب حادة اعتبرت المشهد الفلسطيني نتيجة الانقسام الذي أسسّ لحالة «فقدان الاتجاه» في قيادة المسار الوطني، أمام تعثر خطوات المصالحة، وانسداد الأفق السياسي، وإمعان الاحتلال في استلال الأرض والتاريخ معاً.

بيد أن الساحة الفلسطينية لم تشهد «تمرداً» أو « انقلاباً» صوفياً على سلطتي رام الله وغزة، انتصاراً لمرعيتها، واستلهاماً من نزوع الثورات العربية الإسلامي والإصلاحي للتغيير، دون استلال مصير الأنظمة القائمة في بلدانها، أو التخلي عن متلازمتها التقليدية بين الإخلاص لوظيفتها الدينية كأيديولوجية فردية للخلاص الروحي في

إطار مؤسساتها التقليدية «الطرق» والانشغال بالأخرة، وبين الاشتغال بالسياسة، إزاء نمو ما عُدّ «صحوة سياسية صوفية» أمام تحولات خطاب مناظر في دول أخرى، ضمن سياق النقد الذاتي و«الإصلاح الصوفي»، في محاولة لاستثمار اللحظة التي تتجهها المتغيرات «بتكييف تكتيكي» لتوسيع مجال الحركة والدعوة والأنصار، أخذًا بالاعتبار مساعي أطراف خارجية لمّ جسور التواصل مع بعضها لخدمة أهدافها ومصالحها في الأراضي الفلسطينية ، وفي المنطقة، من دون أن يكون الدور الإسرائيلي بعيداً عنها.

وعلى الرغم من تمكّن بعض الطرق الصوفية من الصمود والتكييف والتجديد، أمام حملات التقرير بالجهل والبدعة والخرافة والجمود، الممتدة تاريخياً إلى القرن التاسع عشر مع الحركات الإصلاحية الإسلامية مثل الوهابية والمهدية والسنوسية وغيرها واستمرت بعده، لدرء مآل مقاليد الغلبة إلى «الدين الشعبي»، موئل الحراك الصوفي، إلا أنها تجاهه ضغوطات وتحديات عميقة للحفاظ على هويتها ووجودها بفعل الخلاف والتبعثر البيني، ومنافسة حركات الإسلام الدعوي والسياسي والجهادي.

في ضوء ما سبق: تناول هذه الدراسة بحث موقع الجماعات الصوفية في الأراضي الفلسطينية المحتلة، وعلاقتها بالحركات

والتيارات الفاعلة فيها، وأبعاد حراكها السياسي الأخير ومدى تأثيره في المشهد الفلسطيني. وتسعى إلى التعريف المقتضب بمسار التصوف في الضفة الغربية وقطاع غزة المحتلين، مجالها المكاني المحدد بالبحث، وأبرز الطرق والزوايا الصوفية، ومصادر تمويلها وإنفاقها، وتبعات أوسلو ومن ثم الانقسام على دورها، وعلاقتها بالقوى والفصائل الفلسطينية، إضافة إلى موقفها من الصراع العربي – الإسرائيلي والثورات العربية.

ولن تتوقف الدراسة عند الإشكاليات المرتبطة بالتصوف والمصاحبة لأصول التسمية والتعريف، والأسباب والبواعث، والنشأة والتأسيس، والمفاهيم الفلسفية الخاصة بها، إلا ضمن الحدود التي تخدمها فقط.

أولاً: التصوف في فلسطين مسار تاريخي تأسيسي

يكسب مسار التصوف في فلسطين، الذي عرفته تاريخياً كسائر أنحاء العالم الإسلامي بأطواره وتحولاته العميقة، خصوصية نابعة من اعتبارات دينية تاريخية جغرافية متداخلة، بحكم انضواء فلسطين، بداية، في إطار الإمبراطورية العثمانية، ومن ثم خضوعها للاستعمار البريطاني، فالصراع الإسرائيلي، بما لها من أهمية وتأثير كبيرين في ظهور الوعي السياسي الفلسطيني والتيقظ السابق على

بروز حركة الجمعية الصهيونية في طورها التنظيمي، وفي تأثر الكنينونة الوطنية بتيارات واتجاهات كانت سائدة آنذاك في المنطقة، ثم ما لبثت أن وجدت فعلياً داخل ساحتها، إلى جانب أخرى تأسست على أرضها. وتتحصل، تلك أيضاً، بطبيعة الاحتلال نفسه بوصفه احتلالاً استعمارياً استيطانياً محتلاً يهدف إلى إنشاء كيان «قومي لليهود في فلسطين»، وبماهية المتغيرات الإقليمية والدولية التي انعكست تأثيراتها الجلية في مسار القضية الفلسطينية، وما تزال كذلك.

تدخل البعد الديني في رؤية المتصوفة لفلسطين، بما تحمله من مكانة رفيعة في الإسلام وعند المسلمين، فطغت مفاهيم «أرض الرباط» و«الوقف الإسلامي» منطلقاً صوفياً مقاربة «الجهاد الميداني» سبيلاً «لرُد العدوان وإزالة الاحتلال»⁽¹⁾، واعتقاداً يقينياً «بالنصر المحتم»⁽²⁾، منذ التصدي للحملات الصليبية بمشاركة شخصيات إسلامية «صوفية» بارزة، مثل نور الدين زنكي وصلاح الدين الأيوبي وعبد الله البويني والشيخ عبد القادر الجيلاني⁽³⁾.

(1) عبد الرحمن عباد، التصوف والإصلاح السياسي: فلسطين نموذجاً، في محاضر مؤتمر التصوف منهج أصيل للإصلاح، القاهرة، مصر، 24 أيلول (سبتمبر) 2011. ولمزيد من التفاصيل حول «أسباب المجاهدين، وأنواع المجاهدات عند الصوفية، انظر: محي الدين بن عربي، زينة الفتوحات المكية، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، 2006 ج 2 ص 63-70.

(2) لمزيد من التفاصيل حول مفهوم حتمية النصر على الأعداء، انظر: أبو الحسن الشاذلي، نبراس الأنقياء ودليل الأنقياء، تونس، المطبعة العصرية، 2001، ص 74-75.

(3) حول منهجه في الدعوة، انظر: عبد القادر الجيلاني، الفتنية لطالبي طريق الحق في الأخلاق والتتصوفة والأداب الإسلامية، د.م، المكتبة الشعبية، د.ت، ج 2، ص 188-182.

وتواصل في فترة ما قبل نكبة 1948 حتى إقامة «دولة إسرائيل» على 78% من مساحة فلسطين التاريخية، حيث ساهمت سهولة الحركة والتنقل داخل بلدان العالم الإسلامي إبان حكم الدولة العثمانية، في بدايات التصوف الحديث على أرضها وإدخال طرق صوفية متعددة إلى نسيجها السياسي والاجتماعي، انخرط مؤسسوها، إما مباشرة أو عبر الأتباع والمريدين، في معركة التصدي للاستعمار البريطاني ومقاومة المحتل الإسرائيلي، واستشهد بعضهم أثناءها، ضمن مفاصيل تاريخية مهمة⁽⁴⁾، مثل ثورة النبي موسى عام 1920⁽⁵⁾، وثورة عام 1935 على يد الشيخ «الصوفي» عز الدين القسام، التي مهدت للثورة الفلسطينية الكبرى (1936 - 1939)⁽⁶⁾، إضافة إلى حرب 1948. فيما سجلت تلك المرحلة حضور جماعة الإخوان المسلمين المصرية في فلسطين، عبر الانخراط الفعلي في حرب 1948، وفيما بعد في حرب 1967، وتشكيل الشعب والفرع الإخواني في الساحة الفلسطينية⁽⁷⁾، التي وجدت امتداداتها فيما بعد في حركة حماس والجهاد الإسلامي.

(4) خلف الهميسات، «البعد الإسلامي في الصراع العربي - الصهيوني (1897 - 1948)»، رسالة ماجستير، عمان، قسم الدراسات العليا لعلوم الشريعة والحقوق والسياسة، الجامعة الأردنية، 1991، ص. 78.

(5) محمد الشاعر، الحرب الفدائية في فلسطين على ضوء تجارب الشعوب في قتال العصابات، بيروت، المؤلف، 1967، ط. 1، ص. 147-148.

(6) انظر: صبحي ياسين، الثورة العربية الكبرى في فلسطين (1936 - 1939). القاهرة، دار الهناء، ط. 1، 1959. ص. 271.

(7) لمزيد من التفاصيل انظر: زياد أبو غنيمة، الحركة الإسلامية وقضية فلسطين، عمان، دار الفرقان للنشر والتوزيع، 1989، ط. 2، ص. 35-29.

أسست تلك الأحداث لبزوج حراك اكتسب الصبغة الدينية الإسلامية، وجد أصوله في بيئة تضم أكثرية ساحقة من المسلمين، ومتأثرة بأفكار عدد من الشخصيات الفكرية الإسلامية، فبرز دور ما يمكن تسميته «الدين الشعبي» الذي تمازج فيما بعد بالدين النخبوi (إن جاز التعبير) الممثل حركياً وتنظيمياً، فكانت اليقظة الجماهيرية، بكافة تياراتها وتوجهاتها، الأسبق في التنبه إلى تدفق الهجرات اليهودية الاستيطانية إلى فلسطين⁽⁸⁾. وقد جرى توظيف المساجد والزوايا الصوفية لغایات التعبئة وبث روح الجهاد والتحذير من مخاطر الاستيطان اليهودي⁽⁹⁾، فيما مثلت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة التي تخصّ فلسطين، والفتاوی المتلاحقة بشأنها⁽¹⁰⁾، والقول بها «وقفاً إسلامياً» و«أرض الرباط»⁽¹¹⁾، وتحريم الوجود الصهيوني وحظر الصلح معه⁽¹²⁾، سندًا للتحرك، أبرز دور الدين في مرحلة التحرر الوطني لتعزيز القناعات الوطنية والتعبئة الشعبية

(8) عبد الوهاب الكيالي، تاريخ فلسطين الحديث، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990، ط. 10، ص 45-50.

(9) محسن صالح، التيار الإسلامي في فلسطين وأثره في حركة الجهاد (1917-1948). الكويت، مكتبة الفلاح للنشر والتوزيع، 1988، ط. 1، ص 119.

(10) المؤتمر الشعبي للدفاع عن القدس، فتاوى علماء فلسطين بتحريم البيع والتنازل والتمويض عن أرض فلسطين، عمان، المؤتمر الشعبي للدفاع عن القدس، 2000، ص 58-65.

(11) المرجع نفسه، ص 7. وانظر: أكرم زعيتر، وثائق الحركة الوطنية الفلسطينية (1919 - 1939): من أوراق أكرم زعيتر، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1984، ط. 2، ص 388-391.

(12) عبد الله علوان، الإسلام والقضية الفلسطينية، عمان، مكتبة المدار للطباعة والنشر والتوزيع، 1983، ط. 2، ص 13.

خلف الأهداف النضالية⁽¹³⁾. ولكن لم يتم إكساب الحركة الوطنية طبيعة إسلامية منهجية منظمة، باستثناء ثورة 1936، فكان التأثير في تحريك الأحداث وتوجيهها محدوداً في وقت لم تأخذ فيه بعد القضية الفلسطينية بعدها الإسلامي الشامل، نتيجة الاستعمار، مقابل غلبة الطابع القومي على القيادة السياسية الوطنية، وتمايز صفوتها في درجات الوعي السياسي وأساليب المواجهة وطرق نيل الحقوق⁽¹⁴⁾.

تأثرت الساحة الفلسطينية بتداعيات عدوان 1948، فاتسم حراك التيار الإسلامي بضعف الأداء ومحدودية النشاط (بفعل عوامل لا مجال لها هنا)، فيما تنقل أسلوب مواجهة المحتل بين اتجاهي الكفاح المسلح وسلمية المقاومة. وشهدت تلك الفترة بروز حركات وأحزاب ببرامج وأيديولوجيات فكرية متشعبة، انضوت جميعها، باستثناء الإخوان، ضمن إطار منظمة التحرير الفلسطينية التي تشكلت في 28 أيار (مايو) 1964، منادية بالمقاومة المسلحة ضد الاحتلال سبيلاً للتحرير وتقرير المصير⁽¹⁵⁾، وذلك قبل أن يصيبها التغيير المصاحب

(13) إبراهيم عبد الكريم، «تقديرات حول الإسلام السياسي الراهن في فلسطين المحتلة»، الرابط، الوحدة، العدد 52، كانون الثاني (يناير) 1989، ص 147-146.

(14) عادل غنيم، «المجلس الإسلامي الأعلى في فلسطين ودوره الوطني والاجتماعي فيما بين الحربين العالميتين»، تحرير عاصم الدسوقي، في الدين والدولة في العالم العربي، القاهرة، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية في كلية الآداب في جامعة القاهرة، 2003، ط1، ص 272-274.

(15) مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية، الميثاق الوطني الفلسطيني، بيروت، مركز الأبحاث في منظمة التحرير الفلسطينية، 1976. وكذلك انظر: ناذف أبو حسنة، «تطور الوعي الفلسطيني بمنظمة التحرير الفلسطينية»، تحرير محسن صالح، في منظمة التحرير الفلسطينية: تقييم التجربة وإعادة البناء، بيروت، مركز

لنواتج عدوان 1967، بتبني مطلب إزالة آثار العدوان وتحرير الأرض المحتلة عام 1967 وإقامة الدولة الفلسطينية على الضفة الغربية وقطاع غزة⁽¹⁶⁾، دون تحقيقه فعلياً.

لم تكن الصوفية داخل إطار المنظمة، بجسم تنظيمي موحد تقتضيه، ولكن المتصوفة انخرطوا في هيكلها المؤسسي، مثل المجلسين الوطني والمركزي وجيش التحرير، إلى جانب قوى يختلفون معها عقائدياً، بينما انضم إليها فئات وتوجهات وشرائح منتمين للطرق الصوفية، بعيداً عن المعتقد السياسي والحزبي، بوصفها أحد التجليات الروحية للإسلام وممارسة عملية طبعت ثابيا التجربة الإنسانية. وقد حكم مبدأ «الولاء» العلاقة الثانية، فرأى الصوفية في منظمة التحرير «الممثل الشرعي والوحيد للشعب الفلسطيني»، ونسجت مع رئيسها الراحل ياسر عرفات، بعد دخوله الأراضي المحتلة لأول مرة عام 1994 إبان اتفاق أوسلو، علاقات «ودية طيبة تتقطع مع الإيمان المشترك بالعقيدة الأشعرية»، وفق قول أحد مشايخ الطريقة القادرية في الضفة الغربية المحتلة سعد شرف⁽¹⁷⁾، دون الالتفات هنا إلى التوجه العلماني

الزيتونة للدراسات والاستشارات. 2007. ط1، ص23-25.

(16) مصطفى علوى، بعد الاسترائيجي للصراع العربى - الإسرائيلي، مراجعة وتقديم حسن نافعه، في انتفاضة الأقصى وقرن من الصراع، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2002، ط1، ص165 - 166.

(17) في مقابلة خاصة مع الشيخ سعد شرف أحد مشايخ الطريقة القادرية في الضفة الغربية، بتاريخ 2012/3/26

الغالب على الحركة، وفي ما بعد السلطة، وانتساب بعض قادتها المؤسسين، للإخوان المسلمين، في المرحلة الأولى من النشأة وامتدادها معهم، بشكل أو بآخر، فيما بعد.

تلازم هذا المسار الثاني، رغم التبدلات التي أصابت استراتيجية المنظمة، مع المرحلة اللاحقة لعدوان 1967، الذي أسهمت نواتجه، والمتغيرات المعتملة بالمنطقة حتى ثمانينيات القرن الماضي، في تجدد حضور التيار الإسلامي، وتبني حركات إسلامية، مثل حماس والجهاد الإسلامي، خطاباً مغايراً أردد الدين والسياسة معاً واحتكم إلى المرجعية الإسلامية أساساً للنظام والحكم والتشريع وتبني الجihad سبيلاً لتحرير كامل فلسطين، فتبورت من قلب العمل السياسي المباشر ثقافة تدين الصراع على يد قوى تختلف عن الإخوان المسلمين لدورها الفاعل والمؤثر في حركة المقاومة، وقادتها الجماهيرية، وتقاسمها الحقل السياسي مع القوى العلمانية الأخرى، من دون تجاهل المكونات الوطنية والأبعاد الأخرى للصراع⁽¹⁸⁾.

استمر دور الصوفية في الانتفاضة الفلسطينية في ديسمبر (كانون الأول) 1987، بالانخراط في الحراك الشعبي والاصطدام المباشر ضد الاحتلال، فيما أدت الزوايا الصوفية دوراً مهماً في

(18) جميل هلال، التنظيمات والأحزاب السياسية الفلسطينية بين مهام الديمقراطية الداخلية والديمقراطية السياسية والتحرر الوطني، رام الله، مركز مواطن، 2006، ط. 1، ص. 57.

نشر الوعي الوطني والسياسي والاجتماعي، عبر المحاضرات الدينية والتوعية وجمع التبرعات⁽¹⁹⁾. وقد تأسس أثناء الانتفاضة المجلس الإسلامي الصوفي الأعلى في فلسطين، واتخذ القدس المحتلة مقراً له، إلى اليوم، وضمّ في إطاره الطرق القادرية والشاذلية والرفاعية والخلوتية والعلاوية والنقشبندية⁽²⁰⁾، بينما اصطفت الشاذلية اليشرطية والأحمدية والجيلانية خارجه.

الطرق الصوفية

اختبرت الأرضي الفلسطينية المحتلة أنماط التحولات العميقية التي طالت مسار التصوف الإسلامي؛ في تطوره التاريخي، منذ تجاوز نطاق النشأة التعبدية الرزهدية الأخلاقية التي طبعت سلوكه في مرحلة الإسلام المبكر خياراً فردياً لإصلاح الذات تمهدأً لإصلاح المجتمع المثقل بالظاهر السلبية وتعبيرأً عن العودة إلى القيم الإسلامية الأصيلة، دون مبارحتها، حتى عند تبلوره تاريخياً كظاهرة اجتماعية واسعة الانتشار، ومن ثم تطوره طرقاً صوفية⁽²¹⁾، وتبلور مدارس ومذاهب ونظريات فلسفية وفقهية وكلامية عديدة، بفعل الاتصال

(19) عباد، التصوف والإصلاح السياسي: فلسطين نموذجاً، مرجع سابق، ص. 15.

(20) في مقابلة خاصة مع عضو المجلس الإسلامي الصوفي الأعلى في فلسطين عبد الرحمن عباد، بتاريخ 2012/4/12.

(21) عبد الرحمن نعوس، الصوفية بين الدين والفلسفة، الإسكندرية، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، 2008، ط. 1، ص. 53-58.

بيئات حضارية متعددة ودخول الترجمات الفلسفية العقلية، فدخلت الصوفية في خصومات وجداولات واختلافات، أسفرت عن نظريات متباعدة، وقدمت اجتهادات وتصورات مستقلة في شتى المسائل المطروحة⁽²²⁾.

وتتعدد الطرق الصوفية المنتشرة داخل ساحة الضفة الغربية وقطاع غزة، بزواياها تابعة لها⁽²³⁾، ولكنها تلتقي عند قاعدة الاحتكام إلى محددات الشريعة الإسلامية، وهيكلية الشيخ والمریدین التراتبية، مقابل التمايز في الوسائل التربوية والطقوس التعبدية، تبعاً لشيخ الطريقة، والنشاط والوزن الجماهيري، وسبل التعاطي مع الأحداث الدائرة، بينما تسود خلافات معتملة في أوساطها، تمتد إلى أدبياتها المتنوعة من الأذكار والأوراد.

أبرزها: الطريقة القادرية التي انتشرت على يد الشيخ محمد البغدادي القادي الكيلاني (1909 – 1995)؛ الذي عُدّ شيخ الطريقة القادرية في القدس الشريف وشيخ المریدین في فلسطين. ولم يخلف بعد

(22) حسن أبو هنية، الطرق الصوفية: دروب الله الروحية، التكيف والتجدد في سياق التحديث، مؤسسة فريدريش إبيرت، عمان، 2011. ط.1، ص 41-46.

(23) اعتمد في ذلك: المرجع السابق، ص 99-141. وأيضاً عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية: الكتاب الشامل لأعلام التصوف والمتكررين عليه وطرق ولنة الصوفية ومصطلحاتهم مما يستعجم معناه على غيرهم، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2003. وأيضاً انظر: محمود القاسم، الكشف عن حقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ، عمان، المكتبة الإسلامية، 1993. ط.2، ص 353-375.

وفاته أحداً في الطريق، وإنما أقام الشيخ أحمد النتشة مقدماً يرجع إليه أبناء الطريقة في فلسطين. وهناك الطريقة الشاذلية، التي من أبرز تفرعاتها الطريقة الشاذلية الدرقاوية العلوية الفيلالية المنسوبة إلى الشيخ مصطفى عبد السلام الفيلالي،شيخ الطريقة في فلسطين والأردن، فيما المقدم فيها حالياً ابنه الشيخ محمد الفيلالي.

ويتفرع عنها الطريقة المحمدية، فيعدّ الشيخ أحمد بن منصور قرطام الحسيني المالكي الشاذلاني شيخ الطريقة حالياً في غزة، الذي ينشط بفكرة ومعتقداته بين صفوف مريديه من خلال المركز الوطني للبحوث والدراسات، الذي تأسس في غزة العام 2003، والموقع الإلكتروني الذي يتخذ من مسمى «واحة آل البيت» عنواناً لها⁽²⁴⁾. بينما يتسلم الشيخ أحمد اليشرطي حالياً مشيخة الطريقة الشاذلية اليشرطية، ويقيم في الأردن، ويتزدّد على مريديه في فلسطين بين الفينة والأخرى. ويوجد زاوية مشهورة للطريقة في غزة⁽²⁵⁾.

وهناك الطريقة الرفاعية التي ورث مشيختها الشيخ محمد النويهي عن والده الشيخ عبد الحافظ الطهراوي النويهي (1910 – 2002). فيما برزت الطريقة الرواسية الرفاعية عن طريق عدد من

(24) انظر موقع المركز الوطني للبحوث والدراسات في غزة وواحة آل البيت على شبكة الانترنت، الرابط: www.alalbait.ps/index2.php.

(25) انظر موقع الطريقة الشاذلية اليشرطية على شبكة الانترنت، الرابط: www.shathli-yashruti.webs.com.

المشايخ مثل الشيخ ناصر الدين الخطيب، الذي يتزداد على مريديه بين الأردن والأراضي المحتلة. وقد أنشأ مؤسسة «السمائل» للاستثمارات المرئية والسموعة ويلمك قناة الصوفية الفضائية التي أسسها بهدف إلغاء الحواجز المصطنعة بين الطرق الصوفية، كخطوة أولى نحو توحيدتها، والمحافظة على كيان السنة، وتجنيد الطرق الصوفية ضد المشروع الفارسي الذي تقوده إيران⁽²⁶⁾، بحسب ما ورد على الموقع الإلكتروني التابع للطريقة.

وفيما وقع الخلاف داخل الطريقة الخلوتية الجامعة، حول مشيخة الطريقة وإدارتها وتوجهاتها، تفاقم إثر تأسيس طريقة «القاسمي الخلوتية الجامعة» أكاديمية تعليمية العام 1989 في مدينة باقة الغربية بفلسطين المحتلة العام 1948 بترخيص إسرائيلي، مما دفع الشيخ حسني الشريف إلى اتهام شيوخها بالتعاون مع الاحتلال، وانقسامها، فجرى تنصيب الشيخ حسني الشريف شيخاً للطريقة الخلوتية الجامعة الرحمانية العام 1988، ويتردد على مريديه بين فلسطين المحتلة والأردن⁽²⁷⁾، بينما تسلم الشيخ عبد الرؤوف القاسمي مشيخة الطريقة «القاسمية الخلوتية الجامعة» منذ العام 1998.

(26) انظر موقع مؤسسة السمايل للاستثمارات المرئية والسموعة على شبكة الانترنت، الرابط: <http://assamael.com/customers.php>.

(27) انظر موقع وقفية دار الإيمان التابعة للطريقة الخلوتية الجامعة الرحمانية على شبكة الانترنت، الرابط: www.daraleman.com.

وتأخذ الطريقة بضرورة التكيف مع الواقع، عبر إنشاء أكاديمية القاسمي وإقامة المراكز البحثية وتنظيم الندوات والمؤتمرات، وأصدار مجلة «الجامعة»، وافتتاح إذاعة أثيرية ينطلق منها من حرم الأكاديمية، بهدف «الانفتاح والحوار الإنساني مع الثقافات الأخرى والاستجابة لمتطلبات عصر العولمة وما بعد الحداثة»⁽²⁸⁾.

ويتسلم الشيخ مصطفى السعافين مشيخة الطريقة العلاوية في قطاع غزة، التي يتبع لها زاوية مشهورة باسمها في حي الزيتون تأسست على يد الشيخ محمد السعافين في أوائل خمسينيات القرن المنصرم. وتنشر الطريقة منهاجاً ومعتقداتها عبر موقعها على شبكة الانترنت، ومن خلال مركز «أهل الله» التعليمي التابع لها، ومكتبه الإعلامي في غزة، الذي يصدر التقارير الإخبارية المتعلقة بنشاطات شيخ الطريقة وأبرز تصريحاته ومقولاته⁽²⁹⁾.

هناك طرق أخرى، مثل الأحمدية في قطاع غزة التي يتسلم مشيختها الشيخ موسى السيلاوي، والأحمدية البدوية التي يعد الشيخ محمد بن جابر الحسيني الأحمدي شيخها في القطاع حالياً، إضافة إلى الطريقة النقشبندية في الضفة الغربية المحتلة، التي لا يوجد

(28) انظر موقع طريقة القاسمي الخلوية الجامعة على شبكة الانترنت، الرابط: <http://alqasimy.com/default.aspx>.

(29) انظر موقع الطريقة الصوفية العلاوية على شبكة الانترنت، الرابط: <http://zawiaa.com/news/view/76.htm>.

شيخ لها حالياً، والتيجانية التي تسلم مشيختها الشيخ محمد محمود المصلح.

لا توجد أرقام دقيقة حول الحجم القاعدي للطرق الصوفية في الأراضي المحتلة، فبينما يقدر المجلس الصوفي عدد مريدي بأبرزها بنحو 35 - 40 ألف في الضفة الغربية وقطاع غزة، من إجمالي 50 ألف في كامل فلسطين التاريخية⁽³⁰⁾، يحصرها آخرون ضمن 3 - 4 آلاف فقط⁽³¹⁾. ويعتقد، مراقبون، بالغلو أحياناً في تقدير حجم الانتشار القاعدي لتلك الطرق الصوفية، دون التقليل من منسوب اندماج المتتصوفة في المجتمع، بمعتقدات وأفكار دينية تجد بيئتها الخصبة عند منظومة قيمية مجتمعية يحتل فيها الدين الإسلامي مكانة بارزة، بحيث قد ينتمي إلى الطرق الصوفية فئات وشرائح وتوجهات متباعدة، بعيداً عن الانتماءات السياسية أو الحزبية، بينما ينشط بعضها من خلال المعاهد والمراکز والمؤسسات الاجتماعية الخدمية، فضلاً عن الزوايا التابعة للطرق الصوفية التي يمتد عمر بعضها إلى مئات السنين⁽³²⁾.

(30) في مقابلة خاصة مع عضو المجلس الإسلامي الصوفي الأعلى في فلسطين عبد الرحمن عباد، بتاريخ 2012/4/12.

(31) في مقابلة خاصة مع الشيخ سعد شرف أحد مشايخ الطريقة القادرية في الضفة الغربية، بتاريخ 2012/3/26.

(32) في مقابلة خاصة مع رئيس قسم الدراسات الإسلامية في جامعة الأقصى بغزة والمختص في الحركات الإسلامية د. محمد العمور، في 2012/4/3.

أوسلو معاًدة «الولاء / الرعاية»

حُكمت معاًدة «الولاء / الرعاية» أَسْ العلاقة بين الصوفية والسلطة الفلسطينية، التي تأسست عام 1994 وفق اتفاق أوسلو، رغم نزع السلوك السياسي للطرق الصوفية، أحياناً، إلى خانة المعارضة، دون الاصطدام مع السلطة أو تلبس تقاليد النزاع والصراع عليها، ففي المحصلة؛ لم يكن يقيّض للصوفية الاستمرارية بزخم الدور والنشاط دون مساندة السلطة ورعايتها، كما لم تكن السلطة لتحافظ على استقرارها دون تأييد الصوفية.

لقد شُخُّص أَسْ المعاًدة الثانية منذ البدء، امتداداً لما سبق، عند تأييد الصوفية لأوسلو، بوصفها «اتفاقاً أعاد العمل السياسي إلى الوطن بدلاً من ممارسته في الخارج، وأتاح لآلاف الفلسطينيين بالعيش في أرضهم»⁽³³⁾، خلافاً لوقف أغلبية القوى والفصائل الفلسطينية، حتى تلك المنضوية في إطار منظمة التحرير مثل الجبهتين الشعبية والديمقراطية لتحرير فلسطين، التي ناهضت بنوده، بسبب نصّها على تشكيل سلطة مقيدة ومحدودة الصلاحيات على الضفة الغربية وقطاع غزة، ومحكومة بمعايير واعتبارات وقيود، منها التخلّي عن الكفاح المسلح واعتماد استراتيجية التفاوض والاعتراف بالكيان الإسرائيلي،

(33) في مقابلة خاصة مع شيخ الطريقة المحمدية في غزة أحمد بن قرطام، بتاريخ 27/4/2012.

مقابل اعتراف الأخير بالمنظمة، لكن دون إقراره بالحقوق الوطنية الفلسطينية.

طالت الانتقادات أداء السلطة نفسه، في ما بعد، حينما سعت إلى نقل عملية صنع القرار السياسي من إطار ومؤسسات المنظمة إلى دوائر وزارات تابعة لها، واعتمدت في فرض سلطتها على الإقليم المخصص لها أساليب ووسائل متنوعة، منها بناء قوة أمنية مسلحة محدودة، وترتيب أوضاع البيت الداخلي والسعى لبناء نظام سياسي قادر على توفير بيئة قانونية ودستورية ملء الفراغ الذي تركه الاحتلال على الصعيدين الإداري والقانوني في ظل غياب الدولة السيادية والكيانية المستقلة، ولكنه اتسم بغياب المرجعيات القانونية وسيطرة الفصيل الواحد على السلطة وتهميشه للسلطتين التشريعية والقضائية، مما أدى إلى إضعاف النظام السياسي وتدخل السلطات، وليس فصلها، والتحكم بسياسة التعيينات⁽³⁴⁾، بشكل يضمن إدامه علاقات من السيطرة على المجتمع الفلسطيني وتجمعاته السكانية التي تعاني أصلاً من التفتت الجغرافي بفعل الاستيطان والجدار العنصري والطرق الالتفافية.

إلا أن السلوك الصوفي تجاوز كل ذلك، واحتكم إلى محددي

(34) أيمن يوسف، النظام السياسي الفلسطيني 1996 - 2006: من الأحادية إلى الاستقطاب الثنائي، بيروت، المستقبل العربي، العدد 334، كانون الأول (يناير) 2006، ص.42.

«المعتقد الأشعري» المشترك مع فتح، و «المناصحة» دون «الخروج على الحكام وإن جاروا»، في مناصرة السلطة، وخوض انتخابات المجلس التشريعي الفلسطيني عامي 1996 و 2006⁽³⁵⁾، وسط مقاطعة أغلبية القوى والفصائل الوطنية للأولى لأنها تمت في إطار أوسلو المرفوض من جانبها، ومشاركتها، باستثناء الجihad الإسلامي، في الثانية، ومنها حماس التي فازت بغالبية المقاعد بما أهلها لتشكيل الحكومة، فضلاً عن التزام خط السلطة السياسي الأخذ بإقامة الدولة الفلسطينية على حدود 1967، ولكن دون ترك السلاح، حيث انبثق من داخل فتح تنظيمات مسلحة تمثل في صقور فتح والvehed الأسود اللتين خاضتا عمليات مسلحة ضد الاحتلال خلال انتفاضة 1987، وكتائب شهداء الأقصى التي برزت خلال انتفاضة 2000 وأثناء العدوان الإسرائيلي الأخير على قطاع غزة 2008/2009.

ويرز التماهي الصوفي – السلطوي، مجدداً، لدى سعي الأخيرة إلى «احتواء» تنامي دور حركة «حماس»، الذي بُرِزَ منذ انتفاضة 1987، ولكنه توقف «نصحاً» دون «صدام» عند حدود المسلك الذي اختطته السلطة لذلك، بدعم السلفيين عبر إعطاء التراخيص لبعض الجمعيات التي أقاموها لنشر الدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن

(35) في مقابلة خاصة مع الشيخ سعد شرف أحد شيوخ الطريقة القادرية في الضفة الغربية. بتاريخ 26/3/2012.

المنكر بالوسائل السلمية (بحسب جريدة السفير اللبناني)⁽³⁶⁾، قبل أن تدرك خطأ النهج وتتراجع، وسط ازدياد نشاط التيارات السلفية واتساع بؤرة عملها في الأراضي المحتلة، وتمسك الشق الجهادي منها بتبني العمل المسلح طريقاً لإعلان دولة الخلافة، تأسيساً على جذور أيديولوجية دينية صلبة تفتقد إلى المرونة الإخوانية، وتنتصر لرهاناته الفكرية والسياسية في الحاكمة والتكفير والتغيير الجذري ورفض الديمقراطية كبديل عن الحكم الإسلامي.

استفادت الصوفية من نواتج عملية المراجعة، عند توجه السلطة صوب دعم «الدين الشعبي»، عملاً بنفس الهدف، مما ساعد في تعزيز نطاق نشاطها، عبر السماح بنشر الزوايا وبعمل الطرق الصوفية وبنشاط مشايخها وبفتح المراكز والمؤسسات التعليمية والخدمية التابعة لهم، وبإدخال المتصوفة في هيكلها ومؤسساتها، ويدعم المجلس الإسلامي الصوفي الأعلى مادياً وبإتاحة المجال لنشاطه الممتد عبر الضفة الغربية وقطاع غزة وبحضوره الفاعل كمؤسسة معترف بها وبإصدار مجلة «الإسراء»⁽³⁷⁾.

كما حرصت السلطة، أمام تأثر الحقل السياسي الوطني بلغة التيار الإسلامي المتصاعد، على تأكيد حضور الدين الإسلامي المعتمد

(36) في مقالة: حسن جبر، حوار مع التيارات السلفية في غزة، جريدة السفير، بيروت، 15/3/2012.

(37) في مقابلة خاصة مع عضو المجلس الإسلامي الصوفي الأعلى عبد الرحمن عباد، بتاريخ 12/4/2012.

في بنود ومكونات الوثائق النظرية والدستورية المؤسسة للاجتماع الفلسطيني، التي تبلورت بعد تأسيسها، مثل بنود مسودات الدستور الفلسطيني التي ناقشها المجلس التشريعي منذ عام 2000 فصاعداً، ومنها المسودة الثالثة التي نوقشت في آذار (مارس) 2003⁽³⁸⁾، ويجري تفعيلها اليوم، ونصت على أن «النظام السياسي الفلسطيني ديمقراطي نيابي برلماني يقوم على التعددية الحزبية السياسية»، وأن «الإسلام الدين الرسمي في فلسطين»، وأن «مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للتشريع، ولأتباع الرسالات السماوية تنظيم أحوالهم الشخصية وشؤونهم الدينية وفقاً لشرائعهم ومللهم الدينية في إطار القانون»⁽³⁹⁾. كما تطرق القانون الأساسي للسلطة، الذي أقر عام 2002، إلى الدين، بنصّه الإسلام «الدين الرسمي في فلسطين (...) ولسائر الديانات السماوية احترامها وقدسيتها»، و«إقامة الدولة الفلسطينية وعاصمتها القدس الشريف»، بما يحمل استدعاءً واضحاً لمفردات الخطاب الإسلامي وتوظيفها في الوثائق التأسيسية، مقابل غياب المقدمات العلمانية للخطاب الوطني، واستجابة للتغيرات الواقعة في طبيعة الثقافة السياسية داخل المجتمع الفلسطيني⁽⁴⁰⁾.

(38) لزيد من التفاصيل انظر: منظمة التحرير الفلسطينية، مسودة دستور دولة فلسطين، بيروت، منظمة التحرير الفلسطينية، 1989.

(39) انظر: المكتب السياسي للجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين، في النظام السياسي الفلسطيني، بيروت، شركة التقدم العربي للصحافة والطباعة والنشر، 2004، ط. 1، ص 153 من 160-162.

(40) جميل هلال، التنظيمات والأحزاب السياسية الفلسطينية بين مهام الديمقراطية الداخلية والديمقراطية

لقد صحب ذلك تحولات أصابت أفق الصوفية، في سياق تطور مسارها التاريخي، تزامناً مع صيرورة متغيرات طالت بنية النظام العالمي نفسه، وأنساقه المتداخلة، تعززت انعكاساتها في مرحلة ما بعد أحداث 11 أيلول (سبتمبر) 2001، بينما وجدت مظاهرها في العودة إلى المقدس الديني فردياً وجماعياً، حتى في أكثر البيئات والمجتمعات عقلانية وتلبساً بالحداثة والعلمنة، دون أن تفلح عملية التحديث في تقليص أهمية الدين، كما تصورت الإسهامات الأكاديمية الأولى، إذ نما حضور الحركات الإسلامية في السياسة والمجتمع، امتداداً لمسار زمني سابق، مستخدمة منجزات الحداثة العلمية والتكنولوجية والاتصالية في نشر أجندتها⁽⁴¹⁾ ..

ورغم عدائها للعلمنة إلا أنها تجد صعوبة في تجاوز الإطار العلماني الحاكم لكياناتها وللمجتمع الدولي. وتعتقد بعض الدراسات أن التطورات الإقليمية والعالمية التي أعقبت أحداث سبتمبر ساعدت في إبراز دور الحركات الإسلامية في المنطقة، وأدت إلى إدخال وتغلفل الأفكار والاتجاهات الليبرالية داخل صفوفها. فمفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان وشفافية الانتخابات والحربيات السياسية، التي نظرت

السياسية والتحرر الوطني، رام الله، مركز مواطن، 2006، طا، ص من 51-53.

(41) عبد الوهاب الأفندى، «الحركات الإسلامية: النشأة والمدلول وملابسات الواقع»، في الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي، أبو ظبى، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2002، طا، ص 16. وأيضاً انظر: كريستيان ترول، الفكر التقديمي في الإسلام المعاصر: نظرية نقدية، ترجمة حامد فضل الله، بيروت، المستقبل العربي، العدد 340، حزيران (يونيو) 2007، ص 7.

إليها تلك الحركات سابقاً برب لكونها مبادئ ومفاهيم غربية غير قابلة للتطبيق في المجتمعات العربية، قد وجدت طريقها إلى خطابها واستراتيجيتها السياسية، طالما يتم ذلك في الإطار الإسلامي، بما يعزز حضورها ووجودها في الساحة السياسية، مع تقبلها بوجود القوى غير الدينية بصفتها حلية في معركة التحرير والإصلاح⁽⁴²⁾.

غير أن عدم تحقيق هدف بناء الدولة الإسلامية وفقاً للشريعة، كهدف أساس لتلك الحركات، أدى إلى إحداث بعض التحول في الأهداف لتصبح أكثر اعتدالاً وبراجماتية في نظرتها السياسية، أو مرحلية تدريجية، مما خلق توترةً بين الأهداف القديمة المتمثلة في إيجاد دولة إسلامية وسنّ شريعة صلبة متماسكة، وأهداف جديدة ترمي لتأدية دور فاعل ومؤثر في النظام التعددي. وقد أدت مخرجات هذا التجاذب إلى خلق ما يسميه البعض، مثل النائب المصري حالياً الباحث في مؤسسة كارنيجي للسلام الدولي عمرو حمزاوي والباحثة دينا بشارة، «بالمنطقة الرمادية» في خطاب وممارسات بعض الحركات تجاه قضايا القانون الإسلامي والتعددية والحقوق المدنية والسياسية وحقوق المرأة⁽⁴³⁾. فالحركات التي تدمج الوعظ الديني مع النشاط

(42) بول طبر، حداثة الإسلام السياسي بين المقدس العجائبي والمقدس الدهري، دمشق، النهج، العدد 45، شتاء 1997، ص من 192-195.

(43) عمرو حمزاوي، دينا بشارة، الحركات الإسلامية في العالم العربي وحرب لبنان 2006، بحث كارنيجي رقم 79، واشنطن، مؤسسة كارنيجي للسلام الدولي، شباط (فبراير) 2007.

السياسي في هيكل مؤسسي واحد غالباً ما تتخذ مواقف غامضة إزاء الخوف من تقويض مصداقيتها أمام أتباعها المتندين.

لقد قربت تلك المتغيرات حدود الصوفية، في مضامين «الديني» و«السياسي» وثنائية النص والعقل وطاعة ولـي الأمر «الشيخ»، التي طالما احتلت مكانة قدسية غير قابلة للنقاش، التزاماً بنهج أئمة التصوف والأولياء والعلماء، مثل الإمام الفزالي الذي ركز على قوة السلطان «ظل الله في الأرض»، وأطلق يده باسم الشريعة لتحقيق الأمن والأمان للناس، وانتصر للمنبع الأصيل للإسلام ممثلاً في القرآن الكريم والسنـة النبوـية الشـرـيفـة⁽⁴⁴⁾، كما الإمام أبو القاسم الجنيد الذي أصـلـ لـمـرـجـعـيـةـ عـلـمـ التـصـوـفـ بـمـحـدـدـيـ الـكـتـابـ وـالـسـنـةـ، وـأـسـهـبـ في شـرـحـ مـسـالـكـ الـوـصـولـ الـصـوـفـيـ وـفـقـهـمـاـ⁽⁴⁵⁾.

وعلى الرغم من أن مصير النقاش الدائر حول تلك الإشكاليات لم يحسـمـ بـعـدـ، فيـ ظـلـ قـوـىـ شـدـ عـكـسـيـ تـنـزـعـ لـلـرـكـونـ إـلـىـ التـقـلـيدـ دونـ التـجـدـيدـ وـالـمـرـاجـعـةـ، إـلـاـ أنـ ثـمـةـ مـظـاهـرـ تـنـمـ عنـ اـسـتـجـابـةـ الصـوـفـيـةـ المـتـأـخـرـةـ لـمـتـغـيرـاتـ الـوـاقـعـ، قـيـاسـاـ بـالـتـيـارـاتـ وـالـحـرـكـاتـ إـلـاسـلـامـيـةـ

(44) انظر في ذلك: الإمام أبي حامد محمد بن محمد الفزالي، إحياء علوم الدين، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ج. 5. وأيضاً: الإمام الفزالي، التبر المسبوك في نصائح الملوك، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1987. ص. 63.

(45) لمزيد من التفاصيل انظر: الجنيد البغدادي، تاج العارفين، القاهرة، دار الشروق، 2005. ط. 2، ص. 30-49.

الأخرى، عبرت عن نفسها في جدال عدم مقاربة السياسة والإخلاص لطبيعة الحركة ووظيفتها الدينية كأيديولوجية فردية للخلاص الروحي في إطار مؤسساتها التقليدية «الطرق» والانشغال بالآخرة، وسط «انتفاء موقف سياسي صوفيٌّ موحد نتيجة التشعب والتفرق»، وفق الشيخ سعد شرف⁽⁴⁶⁾، مقابل مناصرة الاشتغال بالسياسة والاشتباك العلني مع العمل العام، احتكاماً إلى ما اعتبره عضو المجلس الصوفي عبد الرحمن عباد «تصوراً صوفياً لا يحصر الجهاد على الناحية الحربية فقط، وإنما يسحبه إلى مختلف أنواع المجاهدات، مثل الإصلاح السياسي والاجتماعي والاقتصادي، في إطار منظومة الحكم التي تدير شؤون البلاد والعباد معاً»⁽⁴⁷⁾.

وجد ذلك قتواته، أيضاً، في دعم السلطة الفلسطينية، وتبني مواقفها الرسمي رغم قوانينها وتشريعاتها الوضعية المدنية التي لا تحكم إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، حتى وإن كانت حاضرة كمكون في جزئياتها، فضلاً عن محاكاة رؤيتها السياسية لحل الصراع، أو ما تسميه أحياناً «سياسة المراحل» الآخذ بالتحديد السياسي وليس الديني ، وتقلد خطاب النقد الذاتي و «الإصلاح الداخلي الصوفي»، الذي يبدأ بالنسبة إلىشيخ الطريقة المحمدية في غزة أحمد بن قرطام من

(46) في مقابلة خاصة مع الشيخ سعد شرف أحد شيوخ الطريقة القادرية في الضفة الغربية، بتاريخ 26/3/2012.

(47) عباد، التصوف والإصلاح السياسي: فلسطين نموذجاً، مرجع سابق، ص 1.

«مراجعة نهج التورث في الطريقة، وإعادة النظر في شروط الخلافة، و «تحصيل العلم والتفقه والتمسك بالشروط والضوابط الشرعية لمواجهة انحرافات بعض المتصوفة»⁽⁴⁸⁾.

لقد نشأ جيل صوفي تلقى تعليمه الحديث واتصل بالعالم الخارجي بحيث لم يعد يكفي بدور المريد الذي يكتسب تعليمه على يد شيخ، فبات مؤمناً أكثر بمبدأ المشاركة في الإدارة والمجتمع والحياة السياسية العامة، ومقترباً من مفهوم الدولة المدنية، ومنخرطاً في مظاهر المجتمع المدني، وإنشاء المؤسسات العلمية والتعليمية والإعلامية والمراکز البحثية والانفتاح على وسائل الحداثة والتعاطي مع موقع شبكة التواصل الاجتماعي.

إلا أن التباين في المواقف أسهم في إبقاء بعض الطرق الصوفية على التمسك بتقاليدها الطقسية والاحتفالية المتوارثة، بينما عمدت أخرى إلى تبني نهجاً أكثر تجديداً وانفتاحاً على الحداثة، وأكثر قرباً من السلطة، دون بلوغ حدّ المشاركة في الحياة السياسية بتأسيس أحزاب خاصة كما حدث لنظيراتها في بلدان عربية وإسلامية عديدة، باعتبارها مرحلة لاحقة.

(48) في مقابلة خاصة مع شيخ الطريقة المحمدية في غزة أحمد بن قرطام، بتاريخ 27/4/2012.

الصوفية في ظل الانقسام

أقوى الانقسام، بين جانبي الوطن المحتل في الضفة الغربية وقطاع غزة، ببعاته على مفاصل المشهد الفلسطيني، فأحدث نقطة تحول أخرى، في بنوية النظام السياسي، تبعاً لإشكاليات نشأته وفق أوسلو وليس تتوسجاً لنجاح المشروع الوطني في بلوغ غايته بإقامة الدولة، فخلق نظاماً منقوص السيادة ومكملاً بقيود والتزامات، مصحوبة بفشل عملية السلام بسبب التعنت الإسرائيلي، وعجز السلطة عن تحصيل الحقوق الوطنية، وقيام الاحتلال أثناء انتفاضة 2000 بإضعافها وضرب بنيتها التحتية، رغم انسحابه أحادياً من قطاع غزة عام 2005، بفعل المقاومة والخلاص من العباء العسكري الأمني، مقابل إحكام السيطرة على الضفة الغربية.

لقد أفرز خلاف فتح وحماس، المستمر (حتى إعداد الدراسة)، رغم الجهود العربية للمصالحة، الحركة الوطنية والداخل الفلسطيني إلى قطب يدعوا للتسويات وإخضاع القضية لموازين القوى فقط، مقابل آخر يتبنى خط المقاومة، مما شكل مأزقاً تاريخياً حقيقياً، عدّ، أيضاً، نتاج تشكيل حماس حكومة تعمل تحت الاحتلال وتفتقر للاستقلالية والسيادة والإيفاء بالالتزامات⁽⁴⁹⁾، وسط حصار غزة المحكم إسرائيلياً والضغوط

(49) عزمي بشارة، فلسطين إلى أين؟، بيروت، المستقبل العربي، العدد 329، تموز (يوليو) 2006، ص 7-11.

الدولية الإسرائيلية على الحركة لتلبية شروط اللجنة الرباعية⁽⁵⁰⁾، المتمثلة في الاعتراف بإسرائيل وبالاتفاقيات الموقعة معه سابقاً ونبذ ما تسميه «العنف»، والتي ترفضها حماس.

ولم تنج الجماعات الصوفية من إرهادات الانقسام، فضعف تواصلها، حدّ القطيعة، بين الضفة وغزة، بما أثرَ على عمل المجلس الصوفي، وتنقلت مواقفها من الطرفين بين معادلة «الولاء / الرعاية» والإشكال العقائدي، مع ترك مساحة «للمهادنة الوسطية» أحياناً، أمام تجاذب الحركتين المتبدل للزج بها في دائرة الخلاف، فيما حاكت خطاب «الواقعية السياسية» في التعاطي مع الصراع العربي - الإسرائيلي، تحت مسمى «المرحلة» وقراءة متغيرات الواقع، ولكنها بقيت أسيرة الاحتكام إلى ضوابط «العقيدة الأشعرية» في علاقتها مع التيارات والحركات الأخرى.

فمن جانب استمر أخذ الصوفية بزخم معادلة «الولاء / الرعاية» في علاقتها مع سلطة الضفة الغربية، وفق شروط الأخيرة ومعاييرها، إلى جانب «معارضة ناعمة» ومحددة ضمن حيز «النصح» و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» دون «الصدام»، عملاً بالمبادأ الأساسية للتصوف، واحتكماماً إلى «العقيدة الأشعرية»، التي تقدّر الصوفية بمشاطرة فتح لها.

(50) عبد الإله بلقزيز، حماس وفتح والرئاسة: لعبة الأخطاء القاتلة، بيروت، المستقبل العربي، العدد 330، آب (أغسطس) 2006، ص 23-26.

ووُجِدَت مخرجات العلاقة الثانية قنواتها في تبني الصوفية موقف السلطة من الانقسام بوصفه «انقلاباً» وخروجاً حمساوياً على الحاكم⁽⁵¹⁾، وقطع وسائل التواصل مع عناصر حماس في الضفة، والاكتفاء بعلاقات المواطنة معهم فقط، فيما ذهب البعض، مثل الشيخ سعد شرف في تصريح لصحيفة «Monitor Science Christian»، حدّ اقتراح تأسيس مجلس «علماء دين» فتحاوي مضاد لما تصدره حماس من أدبيات وفتاوى⁽⁵²⁾.

كما التزمت الصوفية الخطاب السياسي الرسمي للسلطة الأخذ بالمقاومة الشعبية السلمية؛ واعتماد التفاوض سبيلاً لإقامة الدولة الفلسطينية على حدود 1967، بعده، وفق الشيخ سعد شرف، «حلًّا مرحلياً بانتظار متغيرات إقليمية ودولية، لا تلوح في الأفق القريب»، بعدما «جرّت عسكرة الانتفاضة (2000) الولايات على الشعب الفلسطيني، نتيجة عدوان الاحتلال»⁽⁵³⁾، بحسب تعبيره. وتتراءى محاولات صوفية للإمساك بطرفي الثابت التاريخي الديني والمراحل المترددة، عند تقليل «السياسي» على «الديني» حلًّا واقعياً، شريطة أخذه بمبدأ «الأرض مقابل السلام»، لتحرير الأرض الفلسطينية المحتلة عام 1967، والحفاظ على حق عودة

(51) وفق قول الشيخ سعد شرف أحد مشايخ الطريقة القادرية في الضفة الغربية في مقابلة خاصة معه بتاريخ 26/3/2012. وأيضاً: تصريح الشيخ أحمد بن قرطام شيخ الطريقة الحمدية في غزة في مقابلة خاصة معه بتاريخ 27/4/2012.

(52) انظر تصريح الشيخ شرف للصحيفة على موقعها الإلكتروني بتاريخ 31/7/2007، الرابط: www.csmonitor.com/20070731/po4s01-wome.html

(53) في مقابلة خاصة مع الشيخ شرف، بتاريخ 26/3/2012.

اللاجئين الفلسطينيين.

بينما يتطلب الحل الديني تحرير كامل أرض فلسطين، بمختلف أنواع الجهاد، بوصفها وقف إسلامي لا يجوز التفريط فيها أو التنازل عنها، بما يتطلب مقومات غير متوفرة حالياً⁽⁵⁴⁾. وتوسيع تلك النظرة من أفق الصراع الزمني بمعتقد يقيني بالجسم مستقبلاً، بما يسمح بالإفلات من ضغط اللحظة وحضارتها، سواء عند الاحتكام إلى المكون الظري في اعتماد سياسة المراحل، أم من خلال إرجاء هدف الدولة الإسلامية إلى وقت زمني آخر، وإخضاع «الشعب الفلسطيني إلى قانون الأسير الذي لا جهاد عليه»، تبريراً لقطع التواصل مع مسار تاريخي ممتد في مقاومة المحتل، نظير «معطيات المرحلة وغياب البعد العربي الإسلامي للقضية»⁽⁵⁵⁾.

شكل الموقف الصوفي من الصراع عنصر تأيد للسلطة، مثلاً وجدت الجماعات الصوفية في الدعم السلطوي لها، بفرض إسهام الشرعية على النظام واستثمارها في سياق الرهان السياسي والأيديولوجي لمواجهة حماس، معلولاً لتوسيع نطاق النشاط والحركة، حيث سمحت السلطة بنشاط الطرق الصوفية في الضفة الغربية المحتلة وبعمل الزوايا والربط والمراکز والمؤسسات التعليمية والخدمية التابعة لها، وأفسحت المجال أمام حراكها الاجتماعي الخدمي، طلما ينحصر في الأطر المرسومة لها ولا يتعداها نحو

(54) في مقابلة مع عضو المجلس الإسلامي الصوفي الأعلى في فلسطين عبد الرحمن عباد، بتاريخ 12/4/2012.

(55) في مقابلة خاصة مع الشيخ سعد شرف، بتاريخ 26/3/2012.

محاكاة السلطة أو التنازع عليها. ودعت حركة ونشاط المجلس الإسلامي الصوفي أعلى ضمن دائرة مهام وزارة الأوقاف فيما يخص تنظيم المؤتمرات والندوات وإلقاء الخطب والدروس الدينية، وأدخلت متصوفة في هيكل سلطتها ومؤسساتها، وعيّنت أحدهم وزيرًا للأوقاف (محمد الهباش)، كما عيّنت عضو المجلس الصوفي أعلى محمد جمال الدين أبو الهنود، الذي يقيم في غزة، مستشاراً لوزير الأوقاف الفلسطيني، بينما يحرص الرئيس محمود عباس على الالتفاء بهم بين الفترة والأخرى.

إلا أن ذلك كله يتم ضمن معايير سلطوية محسوبة حسب الحاجة، تتدبر مؤشراتها قياساً بفترات التقارب والتباين في فتح وحماس، أي عند اتخاذ خطوات نحو المصالحة أو فشل لقاءات الحوار، تبعاً لما يخدم مصالح وأهداف السلطة، مما أوجد انتقادات من داخل العقر الصوفي، أخذت على السلطة دعمها الانتقائي للمجلس الصوفي وتعاملها معه كأفراد، وليس جسماً تنظيمياً موحداً، «فاستقطبت بعضهم داخل أطهرها المؤسسة الحكومية لأغراض «نفعية» وظيفية تحت طائلة مفاعيل الانقسام، فباتوا موظفين لديها لا علاقة لهم بممارسة العمل الصوفي، بينما يحتم عمل المجلس إلى محددات ما ترسمه وزارة الأوقاف من مساحة مرصودة مسبقاً، وما تجيزه من نشاط دعوي خدمي يقع في دائرة الرقابة والمحاسبة»⁽⁵⁶⁾.

(56) في مقابلة مع عضو المجلس الإسلامي الصوفي أعلى في فلسطين عبد الرحمن عباد، بتاريخ 12/4/2012

وتطال الملاحظات النقدية، أيضاً، وعد السلطة غير المنفذة بالسماح للجماعات الصوفية بفتح مكاتب خاصة بها، أو فسح المجال أمام نشاطها كجمعية أو مؤسسة، إلا أن ذلك الأمر لا يشكل موضع إجماع صوفي، لكونه يحتاج إلى ترخيص إسرائيلي، مرفوض من أغلبية الطرق الصوفية، خلا طريقة القاسمي الخلوقية الجامعة التي نالت ترخيصاً إسرائيلياً لفتح أكاديمية ومؤسسة القاسمي التابعة لها تحت ذريعة التكيف مع الواقع، ولكن الطرق الصوفية بمجملها تراه خروجاً عن توجهات الطريقة التاريخية المجاهدة. ويرجع مختصون، مثل عضو مجلس الإفتاء الأعلى في فلسطين حمزة مصطفى، استناداً للصوفية بإفساح حرية التعبير والنشاط إلى هدف التحكم بها وتوظيفها لكسب تأييدها، ضمن سياق المناكفة السياسية مع حماس، وليس إيماناً بضرورة وجودها في النسيج المجتمعي⁽⁵⁷⁾.

في المقابل، لا تستقيم ذات معادلة «الولاء / الرعاية» عند جلّ المتتصوفة في غزة، التزاماً صوفياً بمنهج الأئمة وضوابط «العقيدة الأشعرية» التي حكمت علاقتها بالحركات والتيارات الإسلامية الأخرى، التي تنامي ظهورها مؤخراً في القطاع، بمسلكي «الوصل» و«القطع»، دون «الفلو أو التكفير أو الصدام، وإنما اعتماد باب «النصح» والنقاش».

(57) في مقابلة خاصة مع عضو مجلس الإفتاء الأعلى في فلسطين د. حمزة مصطفى، بتاريخ 28/3/2012.

لقد قاد «التصنيف العقائدي» بالصوفية إلى التواصل العلائقى مع حرب التحرير، وحركة الجهاد الإسلامي، رغم التحفظ الشرعي على امتدادها ناحية إيران، وتذبذب العلاقة مع جماعة التبلیغ والدعوة، «بعد تحولها عن الإيمان بالعقيدة الأشعرية»⁽⁵⁸⁾، مقابل الضدية مع الشيعة، دون التكفير، أخذًا ب موقف الأزهر الشريف، إزاء معتقدات «عصمة الأنئمة وسب الصحابة والإساءة لأمهات المؤمنين والقول بأحقية سيدنا علي رضي الله عنه بالخلافة»⁽⁵⁹⁾. بينما يمتد الخلاف الصوفي السلفي تاريخياً حول ما تراه الأخيرة غلوًا صوفياً في العقديات والفقهيّات وتجاوزاً في مقولات الحلولية ووحدة الوجود والفناء وتقسيم دين الإسلام إلى شريعة - طريقة - حقيقة، وانحرافاً في البعد والضلالات⁽⁶⁰⁾.

وبموازاة ذلك؛ انبعثت أصوات صوفية، مثل عضو المجلس الصوفي الأعلى في فلسطين مستشار وزير الأوقاف الفلسطيني محمد أبو الهنود، تدعوا إلى «نبذ الخلافات، والوحدة الصوفية السلفية الإخوانية»، معتقداً أن «المشهد الإسلامي إذا خلا من أهل التصوف،

(58) في مقابلة خاصة مع الشيخ سعد شرف أحد مشايخ الطريقة القادرية في الضفة الغربية، بتاريخ 2012/3/26.

(59) لمزيد من التفاصيل، انظر: عبد السلام الغرمي، الصوفي والآخر: دراسات نقدية في الفكر الإسلامي المقارن، الدار البيضاء، شركة النشر والتوزيع، 2000، ط1، ص132-151.

(60) لمزيد من التفاصيل، انظر: إبراهيم يوسف، الصوفية والسلفية: بين الإفراد والتقرير، عجمان، المؤلف، 1984، ط1، ص26-54.

امتلاً بالتطرف والغلو والتشدد»⁽⁶¹⁾، فيما تمسكت آراء بخطاب إمكانية التقرير الصوفي السلفي، عبر «تصويف السلفية» و«تسليف الصوفية» الذي يتبنّاه يوسف القرضاوي، إيماناً منه بأن «الصوفية الحقيقية ليست الموالد والعوائد والشركيات في العقيدة والبدعيات في العبادة والسلبيات في التربية التي تجعل المريد بين يدي الشيخ كالميت بين يدي الفاسل»⁽⁶²⁾، شريطة «تحرير العقيدة مما علق بها من شوائب وبدع»⁽⁶³⁾، وبعيداً عن «سلوكيات متصوفة ينتمون زوراً وبهتاناً إلى التصوف ويسئون إليه»⁽⁶⁴⁾.

بينما أسقطت الصوفية إشكالها العقائدي مع حماس على موقف التعاطي معها، فرفضت حكمها في غزة، واعتبرته «انقلاباً على الحاكم»، مدينة بالولاء إلى سلطة رام الله، وانتقدت «غلبة المصلحة الحركية لديها على الدين وعدم تطبيقها الشريعة الإسلامية في القطاع وقيامها بقتل واعتقال الفلسطينيين»⁽⁶⁵⁾. وتزعم بعض الطرق الصوفية، مثل الطريقة المحمدية في غزة والطريقة الشاذلية

(61) جريدة التحرير، القاهرة، 29/11/2011.

(62) انظر حديث الشيخ يوسف القرضاوي عن ذلك على الموقع الإلكتروني التالي: www.ikhwan.net/forum/showthread.php.

(63) عبد الإله بلقزيز، الإسلام والسياسة: دور الحركة الإسلامية في صوغ المجال السياسي، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2001، ط1، ص180.

(64) مقابلة خاصة مع شيخ الطريقة المحمدية في غزة الشيخ أحمد بن قرطام، بتاريخ 27/4/2012.

(65) المرجع نفسه.

اليشرطية، تعرضها لأذى التضييق ومحاصرة الحركة والنشاط وإجهاض حرية الرأي والتعبير من جانب حكومة حماس، رغم وجود «امتداد صوفي في أشعاري بين صفوفها، وتتوسط الصوفية عند السلطة للإفراج عن معتقلين سياسيين من حماس لدى سجونها في رام الله، بينما لم يكن هذا التوتر بين الصوفية وحماس موجوداً في فترة (مؤسس الحركة) الشيخ الشهيد أحمد ياسين، الذي كان يسعى لتسوية أي خلاف ونسج علاقات طيبة مع المتصوفة، الذين كانوا، وما زالوا، يعتبرونه قائداً مناضلاً وشيخاً جليلاً»⁽⁶⁶⁾. إلا أن ما تقول به الصوفية من تعامل حماس معها لم يدفعها إلى «التمرد» أو «الصدام»، كما لم يقودها إلى خارج غزة نحو الضفة، من منطلق عقidi يستوجب «إعمار الخراب» القائم حالياً في غزة، وفق تعبير الشيخ قرطام⁽⁶⁷⁾.

غير أن بعض الجماعات الصوفية اعتمدت خط «المهادنة» في ظل «احتواء» حماس لهم لمواجهة التيارات والحركات الإسلامية الأخرى، وخاصة السلفية، مستفيدة من عنصر التباين العلائقى البيني، فأفسحت المجال، ضمن شروط ومعايير معينة، أمام حركتها الدعوي الخدمي الاجتماعي، وحتى السياسي، مستفيدة من أصواتهم في الانتخابات، البلدية والشرعية (2006) والجامعية، شريطة عدم

(66) المرجع نفسه.

(67) المرجع نفسه.

مقاربتهم حدود السلطة، وسمحت بنشاط الزوايا والطرق الصوفية والمراکز البحثية التابعة لهم، وبإقامة المناسبات والمشاركة في التظاهرات التي تسمح بها حماس، مقابل تأييد مشايخ تلك الطرق لحماس والاعتراف بسلطتها في القطاع، والاستظلال بالمنطقة الآمنة المسالمة دون الدخول في القضايا الخلافية.

لم تسلم جدلية العلاقة الثانية من هجوم رسمي كاله وكيل الأوقاف والشؤون الدينية في الحكومة المقالة بغزة الشيخ صالح الرقب، في تصريح له لجريدة فلسطين في غزة، على معتقدات الصوفية، مثل عقيدة الحقيقة المحمدية، التي اعتبرها «منافية للدين الإسلامي وتشكل خطراً على المجتمع»، بينما طالب «يغلق زوايا الطرق الصوفية ومنعهم من ممارسة نشاطهم»، لاسيما الطريقة الشاذلية اليشرطية التي تنشط في منطقة القرارة في خانيونس، بخاصة الزاوية التي تبعد عن السلك الفاصل بين قطاع غزة والأراضي المحتلة العام 1948 ما يقارب الكيلو والنصف، حيث «يعيشون في حماية الاحتلال الصهيوني، فيما كان الحاكم العسكري يحضر جلساتهم»⁽⁶⁸⁾، وفق كلامه. ولكن مطلب مسؤول حماس لم يتم تنفيذه فعلياً، حيث تعكف الطريقة حالياً على بناء زاوية جديدة في المنطقة وتمارس نشاطها بشكل طبيعي واعتيادي.

(68) جريدة فلسطين، غزة، 15/1/2012.

وأياً يكن، فقد اتخذت الصوفية، أسوة بالقوى والفصائل الوطنية الفلسطينية، موقفاً معارضاً للانقسام، بما أحقه من «ضرر فادح بالنسبة للقضية الفلسطينية، صب في خدمة أعداء الدين والوطن، وعمل على تمزيق السلم الأهلي وتثبيط عزائم الأوفياء للوطن والدين»، حسب تعبير الشيخ أحمد بن قرطام⁽⁶⁹⁾. وتدعى الصوفية إلى إزالة الانقسام وتحقيق المصالحة، محذرة من «مخطط الاحتلال المدعوم أمريكاً للنيل من القضية الفلسطينية»، وفق قولشيخ الطريقة الصوفية العلاوية في قطاع غزة مصطفى السعافين⁽⁷⁰⁾، ومنبهة من «الارتهان للتناقضات العربية الإقليمية ومساعي الأطراف الخارجية للتدخل في الساحة الفلسطينية المحتلة، بما يؤخر المصالحة⁽⁷¹⁾.

شاركت الطرق الصوفية مع القوى والفصائل الوطنية، حتى تلك التي تنظر إليها كحركات غير دينية ولا تتلاقى معها في الرؤية والمفهوم والمرجعية، من أجل إنهاء الانقسام وتحقيق المصالحة. وقد اتخذ ذلك أشكالاً وسبلاً متنوعة، فانخرطت مع آخرين في التظاهرات الشعبية التي خرجت في آذار (مارس) 2011 للمطالبة بإنهاء الانقسام، إلى جانب اقتناص لحظات الاحتفاء بذكرى مناسبات وطنية في أوقات

(69) في مقابلة خاصة مع شيخ الطريقة المحمدية في غزة أحمد بن قرطام، بتاريخ 27/4/2012.

(70) حديث شيخ الطريقة الصوفية العلاوية في غزة مصطفى السعافين عبر الموقع الإلكتروني للطريقة، الرابط: <http://zawiaa.com/news/view/76.htm>

(71) في مقابلة خاصة مع الشيخ سعد شرف، بتاريخ 26/3/2012.

مختلفة من أجل الدعوة إلى المصالحة، وتوحيد الصف لمجابهة الاحتلال والتحذير من استغلال الأخير للمشهد الفلسطيني المنقسم لتصعيد العداون والاستيطان والتهويد وانتهاك الأماكن والمقدسات الإسلامية، وفي مقدمتها المسجد الأقصى المبارك.

كما شاركت الطرق الصوفية في المؤتمرات الوطنية ولقاءات الحوار الوطني التي جرى تنظيمها لبحث تنفيذ خطوات المصالحة؛ ورأب الصدع القائم في العلاقة بين حركة فتح وحماس⁽⁷²⁾. فيما طرح المجلس الإسلامي الصوفي الأعلى في فلسطين خطة للإصلاح ضمن مفصلي الجهاد الحربي والجهاد المدني، أو ما يسميه «جihad الدفع»، الذي يأخذ بمختلف أنواع الإصلاح السياسي والاجتماعي والاقتصادي، و تستند على إنهاء الانقسام وإزالة الاحتلال وإيجاد نظام سياسي صالح يضمن العدالة والفرص المتكافئة والتعليم الميسر والحقوق الاجتماعية والحريات⁽⁷³⁾.

ولم يكن الانقسام وحده التحدى الذي يواجه الصوفية، رغم تأثيراته السلبية عليها، فثمة إشكاليات أخرى تتعلق بالشيوخ والقاعدة والانتشار، والتعدد والتشتت، والانقسام والتجزؤ الدائم، والقدرة على التكيف والتجدد في سياق التحديات المطردة، ومواجهة حملات

(72) في مقابلة مع شيخ الطريقة المحمدية في غزة أحمد بن قرطام، بتاريخ 27/4/2012.

(73) عباد، التصوف والإصلاح السياسي: فلسطين نموذجاً، مرجع سابق، ص 3-1.

التقرير بالجهل والبدعة والخرافة والسلبية، التي نهلت انتقاداتها من «السلوكيات السلبية في التصوف الإسلامي»⁽⁷⁴⁾، ومن ما وصفهم الشيخ أحمد بن قرطام «بجهلة الصوفية وانحرافات بعضهم عن الجادة، لاسيما الحلولية، وتمسك آخرين منهم بدعوى عدم الحاجة إلى التعلم والتفقه بالعلوم الشرعية ما دام شيخ الطريق حياً»⁽⁷⁵⁾.

غير أن الفموض الذي يكتف ممارسات وطقوس بعض الطرق الصوفية و«السرية التي تحيط نفسها بها وصعوبة الانضمام إليها، خلق الريبة والشك عند المجتمع المحيط، بما حدّ من رقة نشاطها القاعدي، من دون «استبعاد انبعاثها من جديد، في ضوء تنامي أدائها وتطوره نوعياً مؤخراً واعتبارها بيئة حاضنة بديلة عن تبارات وحركات إسلامية أخرى، مثل الإخوان والسلفية، التي تم تجريبها ولم تفلح في مقاربة ما نادت به من حل إسلامي للإشكاليات المتفاقمة»⁽⁷⁶⁾، بما لا يتناسب مع كونها التيار الديني الأقدم وجوداً من بين الحركات والجماعات الإسلامية الأخرى. وينسحب هذا الأمر على مصادر تمويل الطرق الصوفية، وسط تأكيد الأخيرة اعتمادها في نشاطها

(74) لمزيد من التفاصيل، انظر: عزمي طه السيد أحمد، *حقيقة التصوف الإسلامي ودوره الحضاري*. عمان، المؤسسة العربية الدولية للتوزيع. 2000، ط2، ص120-141.

(75) في مقابلة خاصة مع شيخ الطريقة المحمدية في غزة أحمد بن قرطام، بتاريخ 2012/4/27.

(76) في مقابلة خاصة مع رئيس قسم الدراسات الإسلامية في جامعة الأقصى بقزة والمحض في الحركات الإسلامية د. محمد العمور، بتاريخ 3/4/2012.

ونشر زواياها على المال الخاص لشايختها وعلى التبرعات والهبات غير المشروطة. ومع ذلك؛ فقد تمكنت الصوفية من إحداث تقدم نوعي في أدائها والتكيف والمقاومة والتجدد، وبرهنت عن قدرتها على البقاء والصمود، وخالفت توقعات زوالها واندثارها باعتبارها من مظاهر العالم التقليدي السحري والخيالي.

الثورات العربية..مقاربة صوفية

لم تستقر الطرق الصوفية على رأي موحد من الثورات العربية، فتراوحت مواقفها بين الصمت والإدانة والتأييد، عبر استلال موقف واقعي يميل نحو سلطة المغلب بغض النظر عن نهجه وسلوكه السياسي، مقابل التماهي مع النزوع السلمي للتغيير والإصلاح، دون «الخروج على الحكام وإن جاروا»، فيما التزمت أخرى موقف القيادة الفلسطينية في رام الله بعدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول العربية.

وأحالت طرق صوفية موقفها من الثورات العربية إلى ثيمة محاذير النواجح، بعمل مقارنة مع انتفاضة 2000 في فلسطين التي أطلقت، بحسب الشيخ سعد شرف، «يد الاحتلال الاستيطانية والتهويدية»، وذلك للتدليل على الخشية من المصير. ويقول «نحن نؤيد الثورات طالما أدت إلى نتائج طيبة تجاه رفع الظلم وإعادة الحقوق لأصحابها وحسن توزيع الثورات والعدالة الاجتماعية واستقلال

القضاء والنهوض بالظروف المعيشية، ولكننا ضدّها إذا جاءت بعكس ذلك، بخاصة في ظل تدخل أطراف خارجية»⁽⁷⁷⁾.

بينما ينتصر الشيخ أحمد قرطام لمبدأ «عدم الخروج على الحكم وإن جاروا»، والاكتفاء «بالمناصحة والإرشاد»، عملاً «بأخف الضرر»، فاستتاب «الأمن والأمان في ظل وجود ظلم واقع على أفراد، يقدمه الشرع على افتقاده مع إطلاق يد بعض الناس الذي يؤدي إلى إفساد العباد والبلاد، والتقطيع وضعف الأوطان، بما يخدم الدول الغربية والعدو الصهيوني»⁽⁷⁸⁾. ويرفض عضو المجلس الإسلامي الصوفي في فلسطين عبد الرحمن عباد مفردة «الثورات المستوردة»، باعتبارها «نداءات شعبية أصيلة تطالب بالإصلاح إزاء تقصير الأنظمة»، ولكنه ليس مع «الصدام وإراقة الدماء واستخدام السلاح وإطلاق النيران من عربي تجاه أقرانه، بوصفه محظياً شرعاً، إلا أنه يدعو للإصلاح عبر المفاوضات والحوار»⁽⁷⁹⁾. في المقابل؛ تتفق الطرق الصوفية على تراجع حضور القضية الفلسطينية في خطاب الثورات العربية، أمام الحراك السياسي الداخلي المطالب بالإصلاح وانشغالات التعاطي مع متغيرات اللحظة.

(77) في مقابلة خاصة مع الشيخ سعد شرف، بتاريخ 2012/3/26.

(78) في مقابلة خاصة مع الشيخ أحمد بن قرطام، بتاريخ 2012/4/27.

(79) في مقابلة خاصة مع الشيخ عبد الرحمن عباد، بتاريخ 2012/4/12.

لم تشهد الساحة الفلسطينية المحتلة «تمرداً» أو «انقلاباً» صوفياً على سلطتي رام الله وغزة، انتصاراً لمرجعيتها وعملاً بمبدأ «المناصحة»، و«عدم الخروج على الحكام وإن جاروا». ولكن مطالب الإصلاح والتجديد التي تبنتها بعض الطرق الصوفية، على وقع الثورات العربية، والتي تجاوزت النطاق الصوفي الداخلي إلى الحيز الفلسطيني الأعمّ، وجدت امتدادها في خطاب إصلاحي مناظر في فضاءات عربية وإسلامية، ما عُدَّ «صحوة سياسية صوفية»، بانت مؤخراً من خلال النشاط الصوفي الفاعل والمشاركة في الحياة السياسية. ويعتقد الشيخ سعد شرف أن «المراحلة المقبلة ستشهد اهتماماً وتركيزًا محلياً وأقليمياً وعالمياً على الصوفية، عند تجريب حكم الحركات والتيارات الإسلامية، التي حظيت بفشل انتخابي برلماني وحضرت في مفاسيل الحقل السياسي ببلدانها، وسقوط النموذج الذي تبنته»، بما يؤدي إلى «تراجع التأييد الشعبي للسلفية وللإخوان المسلمين»، بينما ترى الصوفية أن «استلام السلطة يجب توريته بحكمة حتى لا يأتي بنتائج عكسية»⁽⁸⁰⁾. وهو في ذلك لا يبعد هدف السلطة عن تفكير بعض الجماعات الصوفية مؤخراً، كما لا يستبعد تأسيسها أحزاباً، ولكنها «خطوة مبكرة تتخطاها ترتيب البيت الصوفي الداخلي».

من جانبها لم تكن الولايات المتحدة بعيدة عن مراقبة ما يجري

(80) في مقابلة خاصة مع الشيخ سعد شرف، بتاريخ 26/3/2012.

من حراك صوفي، فمنذ أحداث سبتمبر تبنت دعم وتشجيع بناء «شبكات إسلام معتدل» تستند إلى محاولة تعميم نموذج الإسلام الصوفي التسامحي لمواجهة التطرف والعنف، في إطار «الحرب على الإرهاب»، وعكفت مراكز بحثية قريبة من صنع القرار الأمريكي على عقد المؤتمرات وأصدار الدراسات التي تناولت الدور المحتمل للصوفية في سياسة واشنطن، باعتبارها أحد الحلفاء المفترضين في العالم الإسلامي، استناداً إلى نشاطها وحركتها الأخذين بالتنامي مؤخراً، فضلاً عن القيام «بعمليات تشبيك واسعة مع الطرق الصوفية ومد جسور التواصل معها بالتعاون والتنسيق مع الأنظمة العربية الحاكمة، وتشجيع الأخيرة في إسند خالها كأيديولوجية تسامحية في سياق الحرب على التطرف والعنف وإسهام الشرعية عليها»⁽⁸¹⁾.

الخاتمة

لا ينفصل موقع الجماعات الصوفية في المشهد السياسي الفلسطيني عن إرهادات الانقسام، الممتد منذ خمس سنوات، وسط تعثر خطوات المصالحة وانسداد الأفق السياسي وإمعان الاحتلال في استلاب الأرض والتاريخ معاً.

(81) انظر في ذلك، أبو هنية، الطرق الصوفية: دروب الله الروحية.. التكيف والتجدد في سياق التحديث، مرجع سابق، ص.154.

فالصوفية احتملت في علاقتها مع سلطة رام الله إلى معادلة «الولاء / الرعاية»، إلى جانب «معارضة ناعمة محدودة»، مصحوباً بمحاكاة خطابها الرسمي من الصراع العربي - الإسرائيلي، بينما أسقطت الإشكال العقائدي على موقفها من حماس، مقابل اعتماد بعضها خط «المهادنة الوسطية» أمام «الاحتواء النفعي» الحمساوي لهم، في ظل سعي حركتي فتح وحماس للزج بها في دائرة التجاذب المتبادل. ولكن الصوفية بقيت أسيرة ضوابط «المحدد العقائدي الأشعري» في علاقتها مع الحركات والتيارات الإسلامية الأخرى.

وقد حضرت تجليات الانقسام سلباً عند الجماعات الصوفية في تعدد المواقف وصعوبة التواصل بين جانبي الوطن المحتل في الضفة وغزة، ولكنها استدعت حراكاً صوفياً تجاوز النطاق الديني الدعوي، دون مبارحته، صوب الاشتباك بالعمل السياسي العام، متظلاً بتطور نوعية الأداء وتعزيز الدور الفاعلية والقدرة على التكيف والصمود أمام محاولات التقرير بالجهل والبدعة والخرافة، دون أن يخلو من جدلية المواجهة بين التقليد والتحديث.

إن مسار الخط الصاعد للصوفية، الذي يؤشر على انبعاث جديد، وسط تنامي حالة من التدين المجتمعي في الأراضي المحتلة، والدول العربية، مرهون بمفاعيل الانقسام وخطوات المصالحة،

وبقدرة الصوفية على التحرر من ما علق بها من شوائب، بما قد يحمل ذلك من أبعاد ثقافية واجتماعية وسياسية.

الصوفية في الأردن استراتيجية تقليد أم تكتيكات إصلاح؟

محمد العواددة*

يعتبر الأردن بيئة صوفية بامتياز، لما تتمتع به من خصوصية جيودينية مركبة في العالم الإسلامي القديم، فقد كان التصوف الإسلامي يسجل حضوره القوي منذ أيام الدولتين الأيوبيية والملوكية. وعندما كانت إمارة شرق الأردن تحت المظلة الدينية العثمانية، تعمق هذا اللون الديني في الوجودان المجتمعي والأردني، حيث كان الأردن بمنزلة نقطة تقاطع وجسر عبور لهذا اللون، وهو ما تؤكد له الآثار المعمارية الصوفية المختلفة.

(*) باحث في الإسلام السياسي والحركات الإسلامية.

كان هذا الحضور التاريخي الهام للتتصوف في الأردن، بالموازاة مع الهجرات العربية والإسلامية إليه، وقيام نظام سياسي يحترم التعددية الدينية تحت مظلة الدولة الوطنية، دافعاً قوياً في تشكيل الوعي الديني الهدائي والمنسجم واحترام الشعائر الدينية، والمرتفع عن النزاعات الطائفية والأفكار ذات الفرز المذهبي أو الطائفي أو المفاضلة مع المذاهب الإسلامية الأخرى، كما يعتبر مساهمًا قوياً في تشكيل الخريطة الدينية الأردنية التي تتطلّق من الاعتبار الوجداني للدين، ومعززاً لعميقها في المجتمع في ظل غياب الألوان الدينية الأخرى في البدايات، حيث بدأت تتمدد وتنتشر الطرق الصوفية من شمال الأردن مروراً بالعاصمة عمان إلى جنوبه، ومن شرقه إلى غربه حيث مقامات أصحاب رسول الله في الأغوار، يضافر ذلك كله انتماء الأسرة الحاكمة إلى سلالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

مع صعود الحركات الإسلامية وانتشارها في الدول العربية المحيطة بالأردن، تراجع التتصوف في الأردن لحساب تلك الحركات، ابتداء بالإخوان المسلمين وحزب التحرير ومروراً بالتبلیغ والسلفية التقليدية وانتهاء بالسلفية الجهادية؛ فقد تعرض التتصوف إلى حملة ممنهجة للتشنیع عليه من قبل تلك الحركات، سيما من قبل السلفيتين: التقليدية والجهادية اللتين تتكئان في أفكارهما أصالة على فهم دیني يرتكز على محاربة البدع واعداد الجيل النقي للتغيير السياسي

المنشود، واللتين دخلتا في قطيعة فكرية معلنة مع التصوف الإسلامي ورمتاه بأقذع الأوصاف كالقبورية والاتكالية والبدعية...إلخ.

شكلت تفجيرات الفنادق في عمان التي ذهب ضحيتها العشرات من المدنيين (نوفمبر 2005)، والضربات الأمنية الموجعة التي وجهتها الحكومة الأردنية للأفكار الجهادية بعد التفجيرات، كذلك المراجعات التي قام بها منظرو هذه التيارات، نقطة تحول في إعادة رسم خارطة الدين فيالأردن، حيث بدأ الشباب أكثر ميلاً لاستعادة المتن الصوفي الذي وجدوا فيه ملاداً روحياً وأخلاقياً آمناً بعيداً عن الشبهات الأمنية والدينية، يعزز ذلك موقف المؤسسة الدينية الرسمية القريب من التصوف والداعم للأفكار الدينية غير الميسّرة.

على إثر ذلك، و بعد تحول المزاج الشعبي الأردني إلى رفض خطاب العنف الديني، وتحت أجواء الدعم العالمي للحركات الإسلامية المعتدلة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر قام متصرفه الأردن ببعض الإصلاحات التكتيكية الخارجة عن حدود التقليد الصوفي المعروف والمستمرة في مجال العولمة الإلكترونية، وتعزيز التصوف في العمل الاجتماعي والثقافي لنشر رسالة التصوف على نطاق متسع، ولكن هذه الإصلاحات لم تفهم من قبل المراقبين، هل هي خطوات استيراتيجية للإصلاح أم مجرد تكتيكات تضخم ذاتي وبروباغاندا نفع

إعلامي للمتصوفة تبقى محشورة في قالب التقليدي للتتصوف البعيد عن مناشط ومفاعيل الحياة العصرية في مختلف المجالات والسياسي منها بخاصة؟.

سنحاول في هذا البحث رصد وتحليل ما سلف من خلال المحاور البحثية التالية:

أولاً: الصوفية في الأردن: ظروف النشأة ومسارات التكوين.

ثانياً: خارطة الطرق الصوفية في الأردن.

ثالثاً: التتصوف الواقع والتطلعات.

رابعاً: علاقة المتصوفة بالحركات الإسلامية الأخرى.

خامساً: التتصوف واللعبة السياسية في الأردن.

ظروف النشأة ومسارات التكوين

يعتبر الأردن تاريخياً من أبرز البلاد العربية التي تداولها القرآن الكريم بخاصية المباركة في سياق حديثه عن النبوات والرسالات فقد وطئته أغلب أقدام الأنبياء والرسل، ومنهم من عاش ومات ودفن

فيه⁽¹⁾.

فقد كان بمنزلة «المسرح الذي شهد الكثير من القصص في القرآن الكريم، وضم مقام النبي شعيب عليه السلام، ومقام النبي موسى عليه السلام، والحضر، ونوح، وهود عليهم السلام، وكذلك مساكن ثمود وقوم صالح، ومساكن قوم لوط عليه السلام، ومقام النبي هارون ويوشع وسليمان وأيوب ويحيى - يوحنا المعمدان - والمسيح عليهم السلام، وكذلك الشجرة التي استظل بها النبي صلى الله عليه وسلم موجودة في منطقة الصفاوي⁽²⁾ شرق العاصمة الأردنية عمان، بالقرب من الحدود السعودية، كما يضم الأردن العديد من مقامات الصحابة ومواقع المعارك الإسلامية التاريخية الفاصلة؛ كاليرموك ومؤتة».

«بالإضافة إلى هذه المنشطات الوجدانية والروحية التي رسخت للمزاج الصوفي في الأردن، فثمة ما يلفت إلى أن الأردن القديم كان بيئه صوفية حقيقة؛ فأعلام التصوف من الشمال إلى الجنوب قبورهم ومزاراتهم موجودة منذ القرون الأولى؛ فمن الإمام الجنيد

(1) محمد أحمد الرواشدة، ورقة عمل بعنوان الحالة الدينية في الأردن، الصوفية نموذجاً، مؤتمر الواقع الديني في الأردن، الجامعة الأردنية، من دون بيانات نشر، والورقة منشورة أيضاً في موقع السقحة الإخباري الأردني على الرابط التالي: www.assaqifa.com.

(2) المرجع نفسه.

البغدادي المشهور بين أهل التصوف بـ(سيد الطائفتين)، الذي تسمى بلدية (الجنيد) بعجلون باسمه إلى أكثر القرى الشمالية، كلها لا تخلي من مقام لولي صالح أو عالم عامل⁽³⁾.

وفي عجلون أيضاً، وتحديداً في بلدة (باعون) لا يمكن ذكر التصوف والصوفية في الأردن دون التوقف عند الفقيهة والشاعرة الصوفية الأردنية عائشة البااعونية التي تبوأ مكانة رفيعة في العصر المملوكي، التي استحقت مؤخراً تكريماً كبيراً من منظمة «اليونسكو» والتي اعتبرت عامي (2006-2007) عالمين للاحتفال بمرور 500 عام على ولادتها، وقد صدرت في عمان بهذه المناسبة، وبدعم من وزارة الثقافة كتاب جديد بعنوان «عائشة البااعونية فاضلة الزمان» من تأليف الدكتور محمد علي صويركي⁽⁴⁾.

ونجد في الوسط مقام الخضر عليه السلام⁽⁵⁾، الذي يعتبر من أهم وأبرز الشخصيات الدينيةاللصيقية في الثقافة الروحية الصوفية، مما من طريقة صوفية إلا وتأتي على ذكره وتجادل حوله، وقد صنف الشيخ عبد الله بن الصديق الغماري - محدث المغرب وشيخ الزاوية

(3) مصطفى أبوorman، الصوفية متعددة في الأردن، جريدة الهدى الأردنية، مقال منشور بتاريخ 10/8/2007.

(4) ماجد ساجع، عائشة البااعونية فاضلة الزمان، كتاب للصويركي يتضمن و احتفالية اليونيسكو، المركز العربي للمصادر والمعلومات - أمان - نشر في 2 كانون الثاني(يناير) 2006 والموقع على الرابط التالي: www.Amanjordan.org.

(5) مصطفى أبوorman، الصوفية متعددة في الأردن، مرجع سابق.

الفмарية في المغرب - الذي التقى في عمان ومكة المكرمة في العام 1989 كتاباً قياماً فض فيه خلاف المتصوفة وغيرهم حول حقيقة الخضر، وفي «الجنوب نجد أبا سليمان الداراني من أعلام التصوف في القرن الثالث في منطقة الشوبك»⁽⁶⁾، على مقربة من مدينة مؤتة التاريخية.

في إطار الدراسة الدينية التاريخية للأردن وعلاقته بنشأة التصوف «نجد أن المسجد الأقصى كان خلوة وساحة علمية لساكن طريق التصوف، فالإمام الغزالى معروف عنه أنه اتخذ المسجد الأقصى خلوة له - كما يذكر ذلك بكتابه المنقذ من الضلال - ، كما كانالأردن أيضاً مقراً لكثير من العلماء ذكرهم التاريخ بأسماء مدنهم وقرائهم كالكركي، والعجلوني، والبلقاوى، والإربدي، والباعونى، والباعونية ...»⁽⁷⁾، فالأردن وما عليه من آثار معمارية وقباب وزوايا وأربطة وتكايا ومساجد، يمثل دليلاً واضحاً على نشأته الصوفية في عمقه التاريخي.

أما بالنسبة إلى « بدايات التصوف الحديث، في المجتمع الأردني، فترجع إلى نهاية القرن التاسع عشر إبان حكم الدولة العثمانية التي عملت على إرسال شيوخ ومفتين ينتمون إلى المدرسة الصوفية؛ كالشيخ مصطفى الكيلاني الذي استقر في مدينة السلط، وكان مفتياً ومعلماً

(6) المرجع نفسه.

(7) المرجع نفسه.

ينتمي إلى الطريقة القادرية، إلا أنه لم يترك تلاميذ وشيوخاً للطريقة عند وفاته السنة 1891، ويعتبر الشيخ محمد القذف من أوائل الشخصيات التي نشرت التصوف في الأردن منذ قدمه إلى السلطان العثماني مورستانيا، حيث التفت حوله عشرات المربيين لتعلم الطريقة الشاذلية على يديه⁽⁸⁾.

ويجادل آخرون من متصوفة الأردن، وبالذات من أتباع الطريقة الشاذلية الدرقاوية الهاشمية، أكبر الطرق الصوفية في الأردن ممثلة بشيخها الشيخ إسماعيل محمد سعيد الكردي ابن شيخ الطريقة الشاذلية المعروف محمد سعيد الكردي، أن الفضل في إنشاء الحركة الصوفية في الأردن يعود إلى والد هذا الرجل، الذي يعد الأب الروحي للحركة الصوفية في الأردن، والذي أرسلته أصالة الحركة الصوفية في سوريا لمهمة محددة، وهي: إحياء الطريقة الشاذلية الصوفية في الأردن⁽⁹⁾ في أربعينيات القرن المنصرم.

ومن فروع الطريقة الشاذلية، الأكثر شهرة، الطريقة الدرقاوية الهاشمية والعلوية الفيلالية، التي يعود الفضل في نشرها للشيخ

(8) حسن أبوهنية، الطريق الصوفية دروب الله الروحية، التكيف والتجديد في سياق التحديث، مؤسسة فريدرش ابيرت 2011 ص 94.

(9) انظر معاذ أبو الهيجا، مقابلة خاصة مع الشيخ إسماعيل محمد سعيد الكردي ممثل الطريقة الشاذلية في الأردن، جريدة الحقيقة الدولية، نشر في 23/11/2010.

محمد الهاشمي التلمساني من سوريا، الذي أخذ منه الطريقة عدد من الشيوخ في الأردن من أمثال: الشيخ عبد القادر عيسى الحلبي الذي استقر في الأردن أواخر الثمانينيات، وخلفه في الطريق الشيخ حازم أبو غزالة الذي عمل مدرساً في الجامع الحسيني ثم انتقل إلى منطقة حي نزال بعمان وافتتح له زاوية فيه⁽¹⁰⁾.

دخلت الطريقة الشاذلية الدرقاوية الفيلالية إلى الأردن عن طريق الشيخ مصطفى عبد السلام الفيلالي، وهو من أصل مغربي، أقام في القدس ونشر الطريقة في فلسطين والأردن، وذهب بعد نكبة فلسطين في العام 1948 إلى سوريا، ثم رجع إلى عمان عام 1953 حيث أسس زاوية بالقرب من المسجد الحسيني وسط عمان. أما الطريقة الرفاعية فقد دخلت الأردن من طريق عدد من الشيوخ أمثال: عبد الحافظ النويهي الذي قدم إلى الأردن من فلسطين، واستقر في منطقة سحاب العام 1948، ثم انتقل إلى جبل الجوفة في عمان⁽¹¹⁾.

ودخلت الطريقة القادرية إلى الأردن عن طريق تلاميذ الشيخ محمد هاشم البغدادي، وهو من فلسطين، وأسس تلاميذه ومريدوه عدداً من الزوايا في عمان والزرقاء وإربد والرصيفة، ومن شيوخ الطريقة القادرية الشيخ عبد الحليم القادي، وقد قدم إلى الأردن

(10) انظر حسن أبو هنية، الطريقة الصوفية دروب الله الروحية، مرجع سابق، ص96.

(11) المرجع نفسه، ص96-97.

العام 1938 وأسس زاوية في منطقة الشونة الجنوبية ثم انتقل إلى عمان العام 1966، وأسس زاوية في منطقة الهاشمي، وخلف عند وفاته في الطريقة عام 1998 ولده محمد عبد الحليم القادرى. كما دخلت الطريقة القادرية الكسندرانية إلى الأردن من العراق بعد اشتداد العنف الطائفي عقب دخول القوات الأمريكية العام 2003 وأقامت زاوية لها في منطقة ماركا الشمالية⁽¹²⁾.

تأسيساً على ذلك، فإنه يمكن القول: إن مصادر الطرق الصوفية في الأردن متعددة، وتعتبر «سوريا وفلسطين والمغرب والعراق» من أهم روافدها، وهناك شخصيات وجماعات عديدة في الأردن تنتهي إلى التصوف خارج إطار الطريقة التقليدية، كجماعة الأحباش التي أسسها الشيخ عبد الله الحبشي الهرري الذي ينتمي إلى الطريقة الرفاعية، وذلك في بداية التسعينيات، وأسس العام 1994 (جمعية الثقافة العربية الإسلامية)، وجماعة التبليغ والدعوة، وقد دخلت الجماعة إلى الأردن عام 1964 من شبه القارة الهندية وتنتهي تاريخياً إلى الطريقة الششتية، و«الطبعاعيات» وهي جماعة نسائية تتزعمها فادية الطبع، وتتبع منيرة القبيسي في سوريا التي بدورها كانت من تلاميذ مفتى سوريا الراحل الشيخ أحمد كتفارو، وهو شيخ الطريقة

(12) المرجع نفسه، ص97.

النقشبندية⁽¹³⁾.

خارطة الطرق الصوفية في الأردن

تشكل خارطة الطرق الصوفية في الأردن من بانوراما مسلكية تعبدية، وأساليب ومتون صوفية ومجالس ذكر ووجد مختلفة تتمايز بها كل طريقة من الأخرى، إلا أنها تتقاطع وتتضاد في التوجهات والرؤى والأهداف والرسائل؛ لتشكل واجهة فكرية واحدة تنتمي إلى الفلسفة الصوفية الدينية، وفي التالي نذكر أهم وأبرز الطرق الصوفية في الأردن:

أولاً: الطريقة الشاذلية

تعتبر الطريقة الشاذلية الأوسع انتشاراً والأكثر عدداً من بين الطرق الصوفية في الأردن⁽¹⁴⁾ والأكثر انشطاً من بين الطرق كذلك، إذ تحتوي على أربعة طرق فرعية سنعرج عليها في سياق هذا البحث.

والطريقة الشاذلية نسبة إلى الإمام الصوفي أبي الحسن الشاذلي، الذي يمتد نسبة إلى العترة الشريفة - فرع الحسين - من

(13) المرجع نفسه، ص98.

(14) معاذ أبو الهيجا، مقابلة خاصة مع الشيخ إسماعيل محمد سعيد الكردي ممثل الطريقة الشاذلية في الأردن، مرجع سابق.

مواليد قرية (غمارة) القريبة من مدينة سبته بالغرب (593هـ)، فحفظ القرآن وارتحل إلى مدينة تونس حيث التقى هناك بجهابذة العلم وتلمنذ على أيدي الكثيرين منهم، ثم ارتحل إلى بلدة اسمها (شاذلة) قريبة من تونس وأقام هناك فترة كان يتبعده ويتحنث بمغاربة جبل اسمه (زعفران)⁽¹⁵⁾. ولعل التسمية بأبي الحسن الشاذلي جاءت من هنا.

وقد تفرع من الطريقة الشاذلية العديد من الطرق وصل منها للأردن أربعة فروع، هي:

الطريقة الشاذلية الدرقاوية الهاشمية

تنسب هذه الطريقة إلى محمد بن الهاشمي التلمساني الجزائري الأصل الذي أقام في الشام بعد هروبه من الاستعمار الفرنسي⁽¹⁶⁾، وقد تلمنذ على يديه عدد من المشايخ، أبرزهم: الشيخ عبد القادر عيسى الحلبي المولود في حلب، الذي خلفه بعد وفاته الشيخ حازم أبو غزالة من مواليد نابلس الذي يقيم في عمان في منطقة حي نزال وله زاوية مسجد دار القرآن، ومن شيوخ هذه الطريقة الشيخ عبد الهادي سمورة

(15) جودة محمد أبو اليزيد المهدى، بحار الولاية المحمدية في مناقب أعلام الصوفية . دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة 1998، ص 474 - ص 480.

(16) للمزيد حول هذا الطريق، انظر:

www.facebook.com/note.php

المعروف بأبي المصطفى، الذي يقيم في زاويته في جبل عمان، وكذلك الشيخ محمد سعيد الكردي الأيزولي الذي أقام زاويته في منطقة الصريج بإربد، وخلفه على الطريقة الشيخ عبد الرحيم الشاغوري الذي خلفه على الطريقة في الأردن الشيخ يونس حمدان، الذي أقام في منطقة الصريج، وكذلك الشيخ أحمد الجمال من أصول سورية مقيم في طبربور، ثم الشيخ نوح حاميم كلر، أمريكي مسلم مقيم في عمان بحي الخرابشة بالمدينة الرياضية، وكذلك الشيخ إسماعيل محمد سعيد الكردي الذي يقيم في إربد، وكذلك الشيخ عبد الكريم المومني من منطقة عجلون شمال الأردن، الذي خلف في الطريقة الشيخ عبد الكريم العربي المعروف بأبي عبد الواحد، الذي يقيم في منطقة حكما وله العديد من الزوايا في عنجرة ومادبا والطفيلة وسحاب وله أتباع من الحجاز والخليج⁽¹⁷⁾.

الطريقة الشاذلية الدرقاوية العلوية الفيلالية

تنسب هذه الطريقة إلى الشيخ مصطفى عبد السلام الفيلالي، من أصول مغربية، أقام في فلسطين واجتهد في نشر الطريقة ثم شيخ الطريقة في فلسطين والأردن، وأقام في الأردن بمدينة الزرقاء منذ العام 1967، وقد تلمذ على يديه عدد من الشيوخ أبرزهم :الشيخ

(17) حسن أبو هنية، الطريق الصوفية دروب الله الروحية، مرجع سابق، ص 101 - 107.

شحادة طبيري «أبو شاهر» يقيم في معان وله زاوية، والشيخ أحمد حسن شحادة الردايدة من مدينة إربد، والدكتور محمد الفيلالي وهو ابن الشيخ الفيلالي يقيم في الزرقاء، والشيخ إبراهيم الفالوجي وله زاوية في ضاحية الأمير الحسن، والشيخ علي الحسيني وله زاوية في منطقة شفا بدران، والشيخ عبد القادر عيسى آل الشيخ يقيم في عمان وهو من أصول سعودية من المدينة المنورة، تبوا العديد من المناصب الرسمية في الدولة الأردنية والقوات المسلحة من أبرزها مفتى عام الدفاع المدني عام 1947⁽¹⁸⁾، وللطريقة نشاط اجتماعي كبير، ينتمي له كثير من أصحاب رؤوس الأموال والمناصب⁽¹⁹⁾.

الطريقة الشاذلية اليشرطية

تنسب إلى علي نور الدين المكنى بأبي فاطمة اليشرطية، من أصول تونسية، رحل إلى الحجاز العام 1846 ومنها إلى عكا العام 1850 وأقام فيها الزاوية الشاذلية⁽²⁰⁾، وانتقلت الطريقة إلى الأردن من طريق ولده أحمد اليشرطى المقيم حالياً في العاصمة الأردنية عمان منذ العام 1980، حيث أصبحت مركز نشاط للطريقة من كل أنحاء

(18) المرجع نفسه، ص 108 - 110.

(19) مصطفى زهران، حوار مع الدكتور محمد العابدي، بعنوان: التصوف الأردني تراجع مثل التصوف العالمي، منشور بتاريخ 23/10/2011 على شبكة إسلام أون لاين الأكاديمية.

(20) انظر موقع الطريقة الشاذلية اليشرطية على شبكة الإنترنت على الرابط التالي www.shathli-yashruti.webs.com.

العالم، ومن شيوخ الطريقة بالأردن الشيخ الدكتور عبد الجليل عبد الرحيم علي العبادلة من أصول فلسطينية مقيم في منطقة صوبوح⁽²¹⁾.

الطريقة الشاذلية الفضفافية القادرية

تنسب هذه الطريقة إلى الشيخ محمد الأغظف الداوى، ويتركّز وجودها في موريانا، ومن أبرز مشايخها الأحياء الشيخ عبد الله بن بيه نائب رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، وقد انتقلت الطريقة إلى الأردن من طريق محمد الأمين الذي أقام زاوية بالقرب من مدينة عمان. وفي رواية أخرى أن أصول الطريقة تعود إلى عالم مغربي قدم الأردن والتلقى بشخص يدعى فلاح الحنيطي، الذي باشر نشر الطريقة في الأردن ليتلمذ على يديه عدة شيوخ من أبرزهم: الشيخ خالد أبو زيتون من منطقة عصيرة الشمالية والمدفون في ماركا الجنوبية، والشيخ محمود سليم الثلاجي المقim في منطقة أم الحيران بعمان، والشيخ عايش الحويان، مقيم في منطقة الجمرك بعمان والذي ترشح لانتخابات النوابية في الثمانينيات بصفتهشيخ مشايخ عشيرة الحويان⁽²²⁾.

(21) حسن أبو هنية، الطريق الصوفية دروب الله الروحية، مرجع سابق، ص 111 - 114.

(22) انظر المرجع نفسه، ص 115 - 117.

ثانياً: الطريقة القادرية

تعود الأصول التاريخية للطريقة القادرية إلى مؤسسها الشيخ عبد القادر الجيلاني (470-516هـ)، الذي يمتد نسبه إلى الأصل النبوى الشريف - فرع الحسين - وهو من مواليد بلدة (جيلان) أو (كيلان) ما وراء منطقة طبرستان⁽²³⁾ التي تقع في شمال غرب دولة إيران حالياً.

انتشرت الطريقة القادرية بسرعة في عدد كبير من الدول الإسلامية والعربية، وكانت بلاد الشام من أوائل البلاد العربية التي انتشرت فيها باستثناء الأردن الذي وصلت إليه الطريقة متأخرة بالمقارنة بسوريا وفلسطين ولبنان⁽²⁴⁾، ففي سوريا شهدت الطريقة القادرية إقبالاً عظيماً من جمهور المسلمين، سيما في حماة، وحلب، ودمشق، فأقبلوا على الدخول فيها وعلى إقامة زواياها وإنشاء المدارس التابعة لها ووقف الأوقاف فيها، وفي لبنان تأسس أول زاويتين للقادرية في طرابلس، وفي فلسطين تأسست أول زاوية قادرية في الخليل والمدرسة الكيلانية في القدس⁽²⁵⁾.

(23) انظر جودة محمد أبو اليزيد المهدى، بحار الولاية الحمدية في مناقب أعلام الصوفية، مرجع سابق ص 399 - 400 .

(24) محمد أحمد درينقة، الطريقة القادرية وأعلامها، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، لبنان 2009 . ص 124 - 125 .

(25) انظر المرجع نفسه، تاريخ المؤلف لدخول الطريقة من خلال ذكر أعلامها.

أما في الأردن، فكما تقدم، يعتبر الأردن حديث عهد بانتشار الطريقة القادرية، سيمًا مقارنة بحاضنته الجغرافية الشامية سورياً وفلسطين ولبنان، إلا أن ذلك لا ينفي تأثر قطاعات مجتمعية أردنية متدينة على مستوى الأفراد والعائلات تاريخيًّا بالتصوف بعامة وبالطريقة القادرية بخاصة في البدايات بشخصيات قادرية شهيرة من أصول فلسطينية وسورية، من أمثال عبد الله بن قدامة المقدسي 541هـ من مدينة نابلس، ومحمد صالح القادري الحسيني من عكا في فلسطين 1313هـ، ومحمد هاشم القادري الكيلاني من مواليد فلسطين 1909 من أصول عراقية، ومصطفى علي البكري من مواليد 1909 المولود بالعاصمة السورية دمشق، وغيرهم⁽²⁶⁾، وتتجدر الملاحظة إلى أن أسماء العائلات الصوفية في بلاد الشام كثيرةً ما كانت تختلط مسمياتها العائلية بأماكن إقامتها، أو أماكن الميلاد والتربيه والنشأة.

ويحسم الباحث حسن أبوهنية تاريخ دخول القادرية رسميًّا إلى الأردن في العام 1938؛ على يد الشيخ عبد الحليم محمود القادري، أحد شيوخ الطريقة القادرية بفلسطين، الذي أقام في منطقة الشونة الجنوبية في الأغوار الأردنية وأقام زاويته فيها، ثم انتقل إلى العاصمة عمان في العام 1966 بعد سلسلة من النشاطات فيها، ليستقر في منطقة الهاشمي، وبعد وفاة الشيخ عبد الحليم 1991 تولى شؤون الطريقة من

(26) للمزيد، انظر كتاب محمد أحمد درنيقة ، الطريقة القادرية وأعلامها، مرجع سابق.

بعده ولده محمد⁽²⁷⁾.

وقد تأسس العديد من الزوايا القادرية وتوسع انتشارها في الأردن المعاصر، ففي جبل الجوفة بعمان يتركز أتباع الشيخ هاشم البغدادي، وفي منطقة الهاشمي الشمالي يتركز أتباع محمد عبد الحليم القادرى، وفي سحاب أتباع ناصر ابن الشيخ صفوتو، وفي منطقة النزهة زاوية وأتباع الشيخ سعيد القادرى، وفي شمال عمان في منطقة البقعة يتركز أتباع الشيخ عبد الرؤوف خلفاء الشيخ هاشم البغدادي، وفي شمال الأردن وفي إربد الشيخ محمد أبو غريب وأتباعه، وفي الوسط وفي منطقة الرصيفية الشيخ عبد القادر النوباني⁽²⁸⁾ وفي الكرك إلى الجنوب الشيخ عوض الطراونة وأتباعه، وغيرهم كثير.

ثالثاً: الطريقة الرفاعية

ترجع أصول الطريقة الرفاعية إلى مؤسسها الشيخ أحمد الرفاعي الملقب بـ «أبي العلمين» (512 - 577هـ) من مواليد قرية (أم عبيدة) من أعمال واسط جنوب العراق ويلتقي نسبة بالحسين بن علي رضي الله عنهما⁽²⁹⁾.

(27) انظر حسن أبوهينة، الطريق الصوفية دروب الله الروحية، مرجع سابق، ص 123.

(28) مصطفى زهران، حوار مع الدكتور العابدي مرجع سابق.

(29) جودة محمد أبو اليزيد المهدى، بحار الولاية المحمدية في مناقب أعلام الصوفية مرجع سابق ص 411 -

. 412

سجلت، في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، الطريقة الرفاعية حضوراً قوياً في بلاد الشام على يدي الإمامين الصوفيين محمد مهدي بن علي الرفاعي الحسيني الصيادي «بهاء الدين» المعروف بالرواس (1805 - 1870) من بلدة سوق الشيوخ جنوب العراق، وتلميذه الشيخ محمد حسن وadi بن خزام الصيادي المعروف بأبي الهدى الصيادي (1849 - 1909) من مواليد منطقة «خان شيخون» بالقرب من حلب بسوريا، الذي تقلد منصب «مشيخة المشايخ» لمدة 30 سنة زمن الدولة العثمانية، وكان من كبار الثقات لدى السلطان عبد الحميد⁽³⁰⁾.

وصلت الطريقة الرفاعية إلى الأردن بعدة طرق، أهمها هذان الفرعان بشكل رئيس، ومن أبرز مشايخ الرفاعية في الأردن الشيخ عبد الحافظ الطهراوي النويهي من أصول فلسطينية من مواليد الرحلة العام 1910 حط بالأردن بعد نكبة 1948، فأقام في مدينة سحاب، ثم انتقل إلى منطقة الجوفة بعمان وغادرها ليستقل في مخيم اللاجئين الفلسطينيين بجبل الحسين، وقد خلفه من بعده الشيخ محمد عبد الحافظ الطهراوي النويهي، وتواترت أصول هذه العائلة بانتمائها إلى الطريقة الرفاعية وتقشت بينهم وصولاً إلى الشيخ محمود النويهي ابن

(30) انظر محمد أحمد درنيقة، الطريقة الرفاعية وأعلامها، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس، بيروت، 2009، ص 192 - 218.

الشيخ يوسف النويهي، وهو الابن الوحيد الذي مازال على قيد الحياة، وله زاوية في مادبا، وكذلك الشيخ أنور النويهي أحد أحفاد الشيخ يوسف، وله زاوية في منطقة القويسنة بعمان، والشيخ عبد الحميد النويهي حفيد آخر للشيخ يوسف نويهي، ينشط في الزاوية نفسها، والشيخ محمد النويهي حفيد آخر وله زاوية مستقلة في القويسنة بعمان⁽³¹⁾.

ومن أتباع هذه الطريقة الشيخ عمر أحمد الصرفندى، الذى رافقته شخصياً مدةً، من مواليد صرفند قضاء الرملة بفلسطين العام 1951، أخذ الطريقة من الشيخ أحمد الرواى بسوريا من أصول عراقية، وقد أقام الصرفندى له زاوية في جبل النصر أحد ضواحي العاصمة عمان، وله أتباع كثير، كما تنتشر الطريقة الرفاعية في العديد من المدن الأردنية كالزرقاء والمفرق وغيرها.

ومن فروع الطريق الرفاعية التي أخذت لوناً منفرداً بالتمحور حول الإرث الروحي والعلمى للإمام الرواس سالف الذكر الطريقة التي اتخذها الشيخ ناصر الدين الخطيب من مواليد القدس العام 1955، الذى أخذ الطريقة من عدد من الشيوخ أبرزهم الشيخ محمود أبي عبد الرحمن الشقفة في سوريا، الذى أخذ عنه الطريقة الرفاعية

(31) حسن أبوهنية، دروب الله الروحية، مرجع سابق، ص 119 - 120 .

الرواسية، وأقام تكريماً للإمام الرواس زاوية ومسجدًا في جبل الزهور بعمان يعرف بمسجد الرواس⁽³²⁾ ويعتبر الشيخ ناصر الدين الخطيب من أكثر شيوخ الرفاعية نشاطاً وأكثرهم حضوراً سيما لما اشتهر به من إقامة التكايا والاحتفالات بالمولود الشريف الذي كان يحضره شخصيات رسمية وعسكرية، وقد حضرت شخصياً العديد منها.

ومن شيوخ الطريقة الرفاعية الرواسية الشيخ محمود مروح الفقيه الذي أقام زاوية في منطقة الجبل الشمالي بمدينة الرصيفية ومنهم الدكتور معاذ سعيد حوى ابن الشيخ سعيد حوى القيادي في جماعة الإخوان بسوريا.

رابعاً: الطريقة الخلوتية

تعود أصول هذه الطريقة إلى مؤسسها الشيخ محمد بن عبد الرحمن الزواوي الأزهري (1793-1715) الذي يمتد نسبه إلى السيدة فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويقال: الأريري لأنه تلقى علومه الدينية في الأزهر، وهو من مواليد منطقة (جرجرة) في الجزائر، وأخذ الطريقة الخلوتية عن الشيخ محمد سالم الحفني،

(32) للمزيد حول سيرة الشيخ ناصر الدين الخطيب، انظر كتاب محمد أبو عوض، التقرير في سيرة ناصر الدين الخطيب، دار الرازبي، من دون تاريخ نشر.

ثم نسبت إليه بالرحمانية، ويقال الخلوتية نسبة إلى (الخلوة) ⁽³³⁾.

ويعتبر الشيخ محمد ابن أبي القاسم (1823-1897) مؤسس زاوية (الهامل)، نسبة إلى بلدة (الهامل) في الجزائر، من أبرز الشيوخ المجددين في الطريقة، وعلى يديه اشتهر دور الزاوية في مرحلة النضال ضد الاستعمار الأجنبي، حيث كانت معقلًا للحركة الوطنية ومركز إسناد للثورة التحريرية ⁽³⁴⁾.

عرف الأردن الطريقة الخلوتية (الجامعة) عن طريق الشيخ خير الدين عبد الرحمن الشريف، وتسمى الطريقة بالجامعة، لكون الطريقة جمعت إلى جانب الخلوتية ثمان طرق هي: الرفاعية، والقاديرية، والأحمدية، والدسوقية، والشاذلية، واليشرطية، والنقشبندية والإدريسيّة، ودخلت الطريقة إلى الأردن بعد أن نفى الإنجليز الشيخ خير الدين عبد الرحمن الشريف من مدينة الخليل بفلسطين على إثر نشاطه الثوري المعارض للإنجليز إلى منطقة الكرك في الأردن ... إلا أن الشيخ خير الدين لم ينشئ زاوية له في الأردن، ولم يطل المكث فيه كثيراً، ففي العام 1926 قصد الديار الحجازية للحج

(33) مزيد من التعريف بالطريقة الخلوتية الرحمانية والزاوية القاسمية، انظر: مدونة دار الخليل القاسمي للنشر والتوزيع منشور بتاريخ 2009/3/23.

(34) المرجع نفسه

ومنها رجع إلى مدينة الخليل إلى أن توفي فيها السنة 1928⁽³⁵⁾.

بعد وفاة الشيخ خير الدين وقع خلاف داخل الطريقة الرحمانية الجامعة حول مشيخة الطريقة وإدارتها وتوجهاتها، أدى إلى انقسامها، وبلغ الخلاف ذروته عندما قامت طريقة القاسمي الخلوتية الجامعة بتأسيس أكاديمية تعليمية العام 1989 في مدينة (باقا الغربية) بلفطين المحتلة العام 1948، بتخصيص من السلطات الإسرائيلية، الأمر الذي دفع الشيخ حسني الشريف إلى اتهام شيوخها بالتعاون مع إسرائيل، وبقي الخلاف محتدماً بين الشريف والقاسميين من العام 1989 إلى 1998 حتى قام القاسميون برفع اسم «الرحمانية» عن الطريقة وأطلقوا عليها «الطريقة القاسمية الجامعة» لتنقسم الطريقة إلى قسمين⁽³⁶⁾.

الأول: الطريقة الخلوتية الجامعة الرحمانية:

عندما توفي الشيخ عبد الرحمن الشريف، كان ابنه الشيخ حسني الشريف لم يتجاوز من العمر السنتين، فقد ولد في الخليل العام 1926 أي قبل وفاة والده بستين، وقد تعلم الشيخ تعاليم الطريقة

(35) حسن أبوهنية، الطريق الصوفية دروب الله الروحية، مرجع سابق ص 128 - 129.

(36) المرجع نفسه ص 129، ص 130، وللمزيد انظر الموقع الرسمي للطريقة شالخلوتية الجامعة الرحمانية، دار الإيمان على الرابط التالي:

www.daraleman.net.

من أعمامه وغيرهم من مريدي الشيخ خير الدين ثم خرج من فلسطين العام 1951 متوجهاً إلى منطقة وادي السير في الأردن وأسس فيها مدرسة النجاح الوطنية، وعمل مدرساً فيها، وعمل إماماً وخطيباً في مسجد وادي السير إلى أن توفي سنة 1984.

خلف الشيخ عبد الرحيم في الطريقة ولده الشيخ حسني الشريف وهو من مواليد مدينة عمان العام 1964، وتلقى علومه الأساسية في مدارسها، وهو حاصل على شهادة البكالوريوس في قسم الدراسات الإسلامية، وبعد وفاة والده بسنوات تم تنصيبه شيخاً للطريقة الخلوتية الجامعة الرحمانية العام 1988، وأسس حسني الشريف وقفية دار الإيمان في حي الجنديول بمنطقة البيادر العام 1990، وهي تحتوي على مسجد للصلوة وزاوية للطريقة وتكية لإطعام الطعام .. ولها فرع بالأغوار. كما أسس روضة ومدرسة الدرة الشريفة بعمان.

الثاني: الطريقة القاسمية الخلوتية الجامعة :

تنسب القاسمية إلى الشيخ حسني القاسمي توفي سنة 1944، الذي استلم شؤون الطريقة في الخليل بعد وفاة الشيخ خير الدين الشريف، وبعد وفاة الشيخ حسني تسلم الطريقة الشيخ عبد الحي القاسمي توفي سنة 1962، والذي كان هاجر إلى مدينة إربد بعد نكبة عام 1948 وفي عهده تم افتتاح زاوية للطريقة في مدينة الزرقاء العام

1960، واستلم بعده الطريقة الشيخ ياسين القاسمي توفي سنة 1981، ثم الشيخ عفيف القاسمي توفي السنة 1998، ثم تسلم الإرشاد في الطريقة الشيخ عبد الرؤوف القاسمي، وذلك العام 1998 وما زال على رأس الطريقة، ويقيم الشيخ عبد الرؤوف القاسمي في مدينة الخليل بفلسطين، ويتعدد على مريديه بين الفينة والأخرى.

خامساً: الطريقة التيجانية

سميت الطريقة بالتيجانية نسبة إلى مؤسسها السيد أحمد التيجاني (1150-1230هـ) المولود بقرية (عين ماضي)⁽³⁷⁾، وهي قرية مشهورة من قرى الصحراء الشرقية من الجزائر، وسمي بالتيجاني نسبة إلى قبيلة معروفة يقال لها (تيجانة) نسبة إلى أخواليه الذين غلت نسبته إليهم، فأمه هي عائشة بنت عبد الله محمد السنوسي التيجاني، أما قبيلته الأصلية فيقال لها (عبدة)⁽³⁸⁾ وأما نسبة فيمتد إلى محمد الملقب بالنفس الزكية ابن الحسين بن علي، رضي الله عنه⁽³⁹⁾.

(37) الشيخ عبيدة التيشيتي، مizar الرحمة الربانية في التربية بالطريقة التيجانية، دار الكتب العلمية، بيروت 2008 ص 14.

(38) انظر الموقع الرسمي للطريقة التيجانية على الرابط التالي: www.tidjania.ma/index.

(39) الشيخ عبيدة التيشيتي . مizar الرحمة الربانية في التربية بالطريقة التيجانية ، مرجع سابق، ص 15.

عرف الشيخ أحمد التيجاني بمزية خاصة في طريقته، وهي رؤية النبي، صلى الله عليه وسلم المتكررة، فكان يتلقى منه مباشرة، ويقول في ذلك: «لا نذكر ذكرًا إلا ما رتبه لي رسول الله صلى الله عليه وسلم»⁽⁴⁰⁾، وعلى ذلك يعتبر أهل هذه الطريقة أنها الطريق الأول لامتداد أهل التصوف الخالص، ويسمونها أيضًا «طريق الحق»، ولا تحظى الطريقة التيجانية بحضور كثيف كالطرق الشهيرة المعروفة كالرفاعية والقاديرية والشاذلية والخلوتية في الأردن، وقد يعود ذلك لأنها لا تلتقي بالطرق الأخرى ولا تترافق معها.

دخلت الطريقة التيجانية إلى الأردن على يدشيخ مغربي اسمه أحمد الدادسي؛ وكان للدادسي درس ثابت في المسجد الأقصى، وأنشأ الزاوية التيجانية قبالة مسجد الصخرة المشرفة، وقد بقىت عامرة بالذكر حتى الخمسينيات من القرن الماضي، وبعدها انتقل إلى مدينة أريحا، وكان الدادسي يأتي إلى الأردن في زيارات متقطعة، وتوفي في مطلع الثمانينيات ودفن في مقبرة الرحمة بالقدس، وقد خلفه الشيخ محمد محمود المصلح المعروف «بابي صلاح التيجاني»، الذي قدم من فلسطين في الخمسينيات، واستقر بالقرب من مسجد المحطة بوسط العاصمة عمان، ومن أتباع التيجانية الشيخ منصور اليماني رئيس

(40) المرجع نفسه، ص 18.

الرابطة اليمنية في الأردن وله زاوية في منطقة طبربور⁽⁴¹⁾.

التصوف في الأردن: الواقع والتطورات

من الممكن اعتبار فاتحة التصوف المعاصر في الأردن منذ عهد تأسيس الإمارة، تبدأ عندما «قدم مع الأمير عبد الله بعض المشايخ وأنشئوا المؤسسة الدينية، وكان أغلبهم من ينتمون إلى السلفية الإصلاحية القريبة من الصوفية مثل الشيخ كامل القصاب، وفؤاد الخطيب، وأما من الصوفية الصرحية ومن ينتسبون إلى الطرق كالشيخ محمد خضر الشنقيطي، والشيخ محمد حبيب الشنقيطي والشيخ أحمد الدباغ، والشيخ حمزة العربي، ومحمود الراميني ومحمد سالك الشنقيطي»⁽⁴²⁾.

وقد شهد الأردن رواجاً واسعاً للتصوف بعد تأسيس الإمارة، فبدأت تنتشر الطرق والزوايا فيه وتمدد أفكاره بين فئات الشعب الأردني وذلك في ثلاثة مستويات:

الأول: المستوى النخبوi الذي يقوده نخبة من الزهاد، الذي سلكوا هذا الطريق وندروا أنفسهم كلياً له وانقطعوا عن الدنيا للعبادة،

(41) انظر حسن أبوهنية، الطريق الصوفية دروب الله الروحية، مرجع سابق، ص140-141.

(42) المرجع نفسه، ص148 من 149.

وأخذوا أوراد الطرق وأسرارها⁽⁴³⁾.

الثاني: المستوى الذي يضم الأغلبية من أتباع الطرق، وهم ممن يمارسون حياتهم وأعمالهم العادية ولكنهم يشاركون في شعائر الطرق واحتفالاتها⁽⁴⁴⁾.

الثالث: مستوى العامة من الأردنيين الذي وجدوا في التصوف ملاذاً دينياً وروحياً معبراً عن أشواقهم الدينية، ولكنهم لا يلزمون أنفسهم بالمشاركة في طقوس التصوف وشعائر الطرق.

وعلى الرغم من هذا الرواج الواسع للتصوف وتسامح السلطة معه، إلا أن التصوف في الأردن لم يقدم رؤية مضادة منذ ستينيات القرن المنصرم بعد تمدد الأفكار والأيديولوجيات التحديثية التي جاءت من الخارج، ولم يقدم شيئاً أمام البرامج الحماسية والتحررية التي جاءت مع الإخوان المسلمين وحزب التحرير، هذه البرامج التي بدأت تسرق شعبية التصوف، الذي انكفاً أمام الدعايات المضادة المشككة في دوره وتتهمه بتفسيب العقل الإسلامي وبالدروشة والشعوذة ... إلخ، وقد زاد هذا الانكفاء والتراجع أمام زحف برامج التيار السلفي التقليدي

(43) محمد أحمد الرواشدة، ورقة عمل بعنوان الحالة الدينية في الأردن. الصوفية نموذجاً، مؤتمر الواقع الديني في الأردن، الجامعة الأردنية، مرجع سابق.

(44) المرجع نفسه.

والتيار السلفي الجهادي، التي ظهرت بقوة في العقد الماضي وتمترس في مشاريعها وبرامجها حول فكرة jihad في سبيل الله⁽⁴⁵⁾.

أما أسباب انكفاء التصوف من الداخل الصوفي، فيعزوها الوجه الإصلاحي الصوفي البارز في الأردن الدكتور محمد العайдي إلى غياب الوجوه الدعوية الحقيقة للتتصوف، التي تمكّن لجيل التتصوف، وكذلك تسلّم وجوه صوفية غير مؤهلة زمام الإرشاد والدعوة، ما أوقع المریدين في أخطاء شرعية، ساهمت في التشنج على التتصوف، وكذلك تشرذم الطرق الصوفية إلى (كانتونات) متاخرة في الطريق الواحد، فأتباع كل شيخ ي يريدون لشيخهم أن يستبد بالخلافة، ما أوقع الفرقة والخلاف بين المتصوفة، ممهوراً بغلبة الرسوم والشكليات والمظاهر، بالموازاة مع ضمور الفكر الصوفي وغياب العشق الصادق منه، وهو المحرك لدواتح الحياة الروحية، التي تكسر الجمود والتکلس والانطلاق إلى التقدم، والمشاركة في كل فعاليات الحياة⁽⁴⁶⁾.

إلا أن التتصوف في الأردن، وعلى الرغم من كل النكسات التي واجهته، سواء كانت من الخارج أو من الداخل، فإنه بقي قادرًا على

(45) للمزيد حول تأكيل الدور الصوفي عامه وفي الأردن بخاصة، انظر مهند مبيضين مقابلة خاصة مع الدكتور عزمي السيد الوجه الصوفي الأكاديمي في جامعة آل البيت، بعنوان «التصوف ومستقبل الإسلام، الغد، بتاريخ 2005/12/9

(46) انظر مصطفى زهران، حوار مع الدكتور العайдي، مرجع سابق.

الصمود والبقاء، والتعشيش روحياً في شريحة واسعة من الأردنيين، وما زال خياراً مقبولاً بوصفه ملاداً روحياً وأخلاقياً آمناً من التشدد الديني، وملاداً آمناً من شبّهات الإسلام السياسي واللاحقات الأمنية.

ومن أبرز مظاهر عودة التصوف إلى الأردن، بعد غياب القوميين وتراجع الإسلام السياسي المتشدد عن الساحة، عودته إلى الساحة الاجتماعية بمظاهر تحديثية ملفتة، فقد أصبح الجمود الصوفي يتلاشى أمام دافعية العولمة العالمية، فلم تعد الصوفية بتلك النمطية والتقليدية التي اعتادها الناس، «وتمثلت مظاهر التحديث في الحركة الصوفية في الأردن باشتراكها بعدد من الواقع الإلكتروني والإذاعية والفيسبوك، والمنتديات الصوفية عبر الإنترنت، والمشاركة في المؤتمرات العربية والغربية، وأصبحت هذه الواقع بمنزلة البوابة الصوفية لنشر الفكر الصوفي، وقطرة للعبور نحو الآخر من الداخل والخارج»⁽⁴⁷⁾.

وعلى هامش هذا التحديث، فقد أنشأت مؤسسة «السمائل للاستثمارات المرئية والمسموعة»، ممثلة بأبرز واجهاتها الإعلامية «القناة الصوفية العالمية»⁽⁴⁸⁾ التي يملكها الأردني الشيخ ناصر الدين

(47) محمد أحمد الرواشدة. ورقة عمل بعنوان الحالة الدينية في الأردن. الصوفية نموذجاً، مرجع سابق.

(48) لمشاهدة القناة على الرابط التالي 10873/27500 أفقى 3/4.

الخطيب، التي تبث الأناشيد والموشحات الصوفية والمواعظ على مدار الساعة ترغيباً بالتصوف.

وفي المستوى الاجتماعي، ولتعزيز دور التصوف وإثراء القيم الروحية في الأردن، نشط دور الزوايا مجدداً بحسب النموذج التركي بإقامة موائد التكايا للفقراء، واستقطاب المنشدين من شتى أنحاء العالم، وتعتبر الزاوية الرفاعية الرواسية في عمان من أبرز الزوايا التي تنشط في هذا المجال⁽⁴⁹⁾، وعلى الطريقة التركية أيضاً، فقد أقامت الصوفية الإصلاحية التي يرأسها الدكتور العайдي «جمعية الرسالة الخيرية»، التي تقدم دوراً رعوياً وتعليمياً للفقراء والأيتام وتبث أفكار الإصلاح⁽⁵⁰⁾، وبحسب النموذج نفسه أيضاً قامت الطريقة الخلوتية الرحمانية، ممثلة (بدار الإيمان) بعمان التي تقدم دوراً رعوياً للفقراء وتثبت رسالتها الصوفية من خلال مراكزها الثقافية، ودار القرآن، وروضة ومدرسة الدرة الشريفة في عمان التي يملكها الشريف⁽⁵¹⁾ وفي هذا الطريق أقام اللون الصوفي النسائي «الطبعيات» ممثلاً بفادية الطبع مدرسة الدر المنثور ومدرسة الخمائل بعمان.

(49) للمزيد حول نشاطات دار الإمام الرواس على الرابط التالي
www.alrfa3e.com.

(50) انظر مصطفى زهران، حوار مع الدكتور العайдي مرجع سابق.

(51) موقع دار الإيمان، مرجع سابق.

لقد شهد الأردن فعلياً تطوراً في الشكل العام للتصوف، إلا أن الكلام عن دور إصلاحي هام في التصوف لا يمكن اعتباره ببعض مظاهر الحداثة المعطوبة والنشاطات الاجتماعية والخدمية والرعوية، بل تحتاج إلى تقويض البنى المفاهيمية التقليدية للتصوف وتطويرها بمفاهيم حديثة لا تخرج في بنائها في كلا الحالين عن الإسلام اعتقاداً وسلوكاً، كما يجب أن تكبر على الخلافات الشائنة، للدخول في العصر⁽⁵²⁾.

وإن كان ذلك مستبعداً من التصوف في الوقت الحاضر، إلا أن آخرين يرون أن ثمة حدوداً معقولة في الوقت الحاضر على هامش الطموح الصوفي الإصلاحي، في حدوده الدنيا، ولعل ذلك ما يراه الصديق الصوفي الإصلاحي د. عزمي السيد، الذي يركز على دور الإصلاح في الجانب الأخلاقي والتربوي الذي يمكن من مكافحة الفساد، الذي تشكو منه مجتمعاتنا، من خلال القاعدة التربوية العامة للتصوف، وهي «التخلّي والتخلّي» أي التخلّي عن الرذائل والتخلّي بالفضائل، وهذا من أهم جوانب الإصلاح في المجتمعات إن لم يكن أهمها⁽⁵³⁾.

(52) انظر مهند مبيضين، مقابلة خاصة مع الدكتور عزمي السيد، مرجع سابق.

(53) المرجع نفسه.

العلاقة بالجماعات الإسلامية الأخرى

تتوافر الصوفية في الأردن كغيرها من التيارات الفكرية الإسلامية على فلسفة دينية خاصة بها؛ تميزها من غيرها، تشمل العقيدة، والتربيّة، والتنظيم .. إلخ، فكان من الطبيعي أن تتقاطع بعض خيوط هذا التنظيم الفكري، أو ذاك، وتتفاصل معه في جوانب أخرى، فالتيارات الإسلامية العاملة في الأردن: المتصوفة، والأخوان المسلمين، وحزب التحرير، وجماعة التبلّغ، والسلفية التقليدية، والسلفية الجهادية؛ كلها تقدم نفسها على أنها ممثلة للإسلام الصحيح، وقد يذوب الاختلاف الفكري أحياناً بين الصوفية وبعض الجماعات الإسلامية، وقد تتسع هوته مع جماعات أخرى كالسلفية والسلفية الجهادية؛ الغريم التقليدي للصوفية، إلا أن الاختلاف على الأسس السياسية بين التصوف وغيره قد يشكل بوناً شاسعاً مع جماعات كحزب التحرير والسلفية الجهادية.

وسنعرض في الآتي بشكل سريع إلى علاقة المتصوفة - في الأردن - بتلك الجماعات:

أولاً: الإخوان المسلمون: في المؤتمر الدوري الخامس بالسعودية، قرر الإمام حسن البنا الذي تصوف على الطريقة الحصافية، الفلسفة الدينية للإخوان المسلمين على أنها دعوة سلفية وطريقة

سنوية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، وحقيقة صوفية، لأنهم يعلمون أن أساس الخير طهارة النفس، ونقاء القلب، والمواظبة على العمل، والإعراض عن الخلق، والحب في الله، والارتباط على الخير⁽⁵⁴⁾. فالحقل المعرفي المقاطع بين المتصوفة والإخوان في هذه النقطة؛ أدى إلى نوع من التسامح بين التيارين في المجالات التي يختلفون فيها كالمجال السياسي، فالقيم الروحية والإنسانية ترقى بنظر الصوفية فوق السياسية وخلافاتها.

وعلى الرغم من أنه لم يسجل في الأردن أي صراع حقيقي يذكر بين الإخوان والصوفيين، إلا أنه في الأحداث الأخيرة التي شهدت مسيرات حاشدة للإخوان، بدأت تظهر بعض الأصوات الصوفية، كصوت الناشط الصوفي عيسى محارب العجارمة الذي يوجه انتقاداته اللاذعة صوب الإخوان من خلال تأييده لسياسات العرش⁽⁵⁵⁾.

ثانياً: حزب التحرير: مع أن حزب التحرير الإسلامي هو حزب سياسي بامتياز، على النقيض من المعتقد الصوفي بالسياسة، إلا أنه لم تسجل أية نقاط ساخنة بين الطرفين في الأردن إلا في سياقات النقد الموضوعي الضمني العام في الصالونات الصوفية أو في منشورات

(54) مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا، دار الدعوة 2002، ص170.

(55) للمزيد حول مقالات الكاتب عيسى العجارمة انظر موقع الوكالة الإخبارية الخاصة زادالأردن، على الرابط التالي:

www.jordazad.com .

الحزب ضمن مفاهيم السياسة الحزبية الرافضة للأحزاب والتيارات المعاونة مع حكومتها⁽⁵⁶⁾. كما ألغى عن الصدامية بينهما علنية الممارسة الصوفية التي تسامح معها الدولة، وبين سرية العمل في حزب التحرير المحظور من قبل الدولة، لتبقى الأمور في المستوى النظري فقط.

ثالثاً: جماعة التبليغ: بقربها من الطرق الصوفية عقيدة وسلكاً، لم تتقاطع الصوفية في الأردن مع أية جماعة إسلامية أخرى مثلاً تقاطعت مع جماعة التبليغ، ولذلك يمكن القول: إن العلاقة بين الصوفية والتبليغيين هي علاقة تآخٍ وتعاون، وقد شهدت شخصياً العديد من الشخصيات الصوفية تخرج مع الدعوة التبليغية، كما شهدت العديد من المساجد والزوايا التي تفتح أبوابها للوعظ التبليغي، مما يدل على أن العلاقة بينهما علاقة إيمانية مسترخية، سيما أن الفريقين لا يشتركان في العمل السياسي ولا يهتمان لأمره كثيراً.

رابعاً: السلفية التقليدية: تعتبر السلفية التقليدية الغريم التقليدي للمتصوفة في الأردن، وتقف على قطيعة معرفية ودينية شبه شاملة معها⁽⁵⁷⁾، وقد عزز هذه القطيعة فتاوى الشيخ الألباني،

(56) على سبيل المثال انظر توصيفات مجلة الوعي التابعة لحزب التحرير للصوفية وغيرهم، ممن يسمونهم أحزاباً متضامنة مع النظام، محمد عبد الحفيظ، عدد 283 آب 2010.

(57) لهذا الغرض انظر النشرات التي لا تعد ولا تحصى التي تحمل نقد السلفيين للتتصوف، وانظر كتب ورسائل

شيخ السلفية التقليدية ضد التصوف والصوفية، ورسم الخط الدینی الموازی للتصوف، الأسبق حضوراً في الأردن⁽⁵⁸⁾، وعلى الرغم من أن الصوفية والسلفية التقليدية تتقاتلان ببعضهما بعضاً في منهج التغيير والإصلاح باستهداف القواعد الجماهيرية وصولاً إلى الغایة السياسية بقيام الدولة الإسلامية، وترفضان التغيير من رأس الهرم كما هو الحال وحذب التحرير والسلفية الجهادية، وتستخدمان ألفاظاً متشابهة عناوين لمنهج التغيير مثل مناداة الصوفية على قاعدة «التخلية والتخلية»، أو «ال التربية والتصفية» عند التقليديين، إلا أنهما لا يتفقان مع بعضهما في اعتبار منهج الإصلاح، ابتداء بالاعتقاد وانتهاء بال التربية والسلوك وإعداد الجيل.

خامساً: السلفية الجهادية: من خلال تركيزها على التغيير من رأس الهرم السياسي مباشرة؛ واستخدامها العنف وسيلة للتغيير وتوجيه نقدها، ومحاربتها لكل الشرائع الإسلامية التي لا تتفق ورؤيتها ومنهجها، استناداً إلى منهجي: الإيمان والكفر، والولاء والبراء⁽⁵⁹⁾،

حسن السقايف التي نسف فيها فكر الأنبياني والتقطيدين، يقدمها كتاب تناقضات الأنبياني الواضحات فيما وقع له في تصحيح الأحاديث وتضعيفها من أخطاء وغلطات. دار الإمام النووي 1992 ، وانظر مناظرات وكتب سعيد قودة الناشط الصوفي الأشعري على موقع الأصلين الإلكتروني على الرابط التالي: aslein.net/forum.php?.

(58) انظر فتاوى وكتب الأنبياني على الموسوعة الإلكترونية الشاملة.

(59) لمزيد حول معتقدات السلفية الجهادية، انظر مروان شحادة «تحولات الخطاب السلفي، الحركات الجهادية حالة دراسة 190-2007، العربية للأبحاث والنشر 2010.

فإن علاقتها بالتصوف والصوفية علاقة قطيعة تامّة، وهو ما يؤكده الدكتور العайдي في حديثه عن هذا الموضوع، ويزيد: إن الصوفية ورجالها قد ساهمت بشكل كبير في انحسار السلفية الجهادية في الأردن، بعد أن كانوا يلقون قبولاً في الأوساط الشعبية العامة⁽⁶⁰⁾. ويؤكد ما ذهب إليه العайдي التراجع الواسع والكبير لشعبة السلفية الجهادية بعد تفجيرات فنادق عمان في العام 2005 التي قام بها الزرقاوي. ومما يزيد من حالة الافتراق بين الصوفيين والجهاديين ما يعتبره الجهاديون عمالة الصوفيين للأمريكيين اتكائًا على ما أوضحه تقرير مؤسسة راند الشهير عام 2003 الذي يظهر توجهات أمريكية وغربية لاستقطاب الإسلام المعتدل بعامة والصوفية بخاصة في مواجهة القاعدة والجهاديين.

الصوفيون وللعبة السياسية في الأردن

على عكس مثيلاتها في مصر والمغرب وبعض الدول العربية والإسلامية الأخرى، ما زالت بنى التصوف السياسي في الأردن ضحلة ولا تتجاوز البنى التقليدية التي قامت عليها منذ تأسيس الإمارة، وهي الابتعاد عن السياسية ومجاريها ومتاعبها من أجل التفرد للهدف التاريخي الذي قامت عليه الصوفية وهو «عبادة الله».

(60) انظر مصطفى زهران، حوار مع الدكتور العайдي مرجع سابق.

وينظر أغلب شيوخ الطرق الصوفية في الأردن إلى النظام بإيجابية، وتلخص رؤيتهم للنظام الملكي باعتباره شرعياً، وذلك بسبب انتماء العائلة الحاكمة إلى النسب الهاشمي النبوى. وهذا ما يؤكده ويعلنه رموز التصوف في الأردن من أمثال الشيخ أحمد الردايدة الذي يقول: «يكفينا فخراً أننا نعيش في هذه البلاد بأمان، وأن الهاشميين يتقبلون الرأي والرأي الآخر». ويقول آخر وهو الشيخ عبدالفتاح الجنيدى: إن علاقتنا بالحاكم قائمة على حديث: «الحاكم ضل الله في أرضه... فاصبروا حتى يأتي الله بأمره». ويقول عمر الصرفندى، وهو من مشايخ الطريقة الرفاعية المعروفيين: «نحب النظام الأردنى لأن الملك من آل بيت النبي، صلى الله عليه وسلم، الذى حض الكتاب والسنة على حبهم»، ويشدد آخر وهو ناصر الدين الخطيب على مبدأ الطاعة والمناصحة، ولا يبعد حازم أبو غزالة عن هذا النهج بقوله: «نحترم النظام ولا نتعرض للتضييق من الأجهزة الأمنية ويكفينا أننا نحترمهم ويعترمونا»⁽⁶¹⁾.

وعلى الرغم من الامتناع السياسي العام عند متصرفية الأردن إلا أنهم في المستوى الرسمي شغلوا العديد من المناصب الدينية والقضائية «فأول مفتٍ عام للملكة الأردنية كان الصوفي الشيخ حمزة العربي، الذي تم تعيينه بإرادة ملكية العام 1941، وقد توالى على هذا

(61) انظر حسن أبوهنية، الطريق الصوفية دروب الله الروحية، مرجع سابق، ص 159 - 160.

المنصب شيخ ورجال تصوف كالشيخ محمد فال الشنقيطي، والشيخ محمد الأمين الشنقيطي، والشيخ عبد الله القلقيلي، والشيخ محمد عادل الشريف، والشيخ الدكتور نوح علي سلمان القضاة، وكذلك هيمن التوجه الصوفي على مؤسسة الإفتاء داخل المؤسسة العسكرية، فقد تولى الشيخ عبد الله العزب منصب مفتى القوات المسلحة، وهو أحد تلاميذ الشيخ أحمد الدباغ الصوفي المعروف، وقد تولى نوح القضاة هذا المنصب بعد العزب، وينتمي أغلب من تولى منصب قاضي القضاة، إلى الصوفية منذ تأسيسه عام 1921⁽⁶²⁾.

أما في الحياة السياسية البرلمانية، فقد شارك الصوفيون ناخبيين ومنتخبين لأول مرة في العام 1989 بعد أن عادت الحياة النيابية إلى البلاد بعد انقطاع كبير، فقد قطعت هذه الانتخابات الشك باليقين حول الشعبية الكاسحة للإسلاميين عموماً، ولجماعة الإخوان خصوصاً، إذ تمكّن الإخوان الذين خاضوا الانتخابات بقائمة موحدة تحت شعار (الإسلام هو الحل) من تحقيق 22 مقعداً من أصل 80، وحصل عدد من الإسلاميين المستقلين على قرابة أربعة مقاعد⁽⁶³⁾. كان من بينهم المهندس ليث شبيلات وزميله الشيخ يعقوب قرش⁽⁶⁴⁾،

(62) انظر المرجع نفسه ص 149-150.

(63) محمد أبو رمان، الإخوان المسلمين في الانتخابات النيابية الأردنية، نكسة سياسية عابرة أم تأكل في الجماهيرية، مؤسسة فريدرش ابيرت 2007، ص 18.

(64) إبراهيم غرابية، الحركة الإسلامية في الأردن والانتخابات النيابية ، الجزيرة نت.

وهما من تلاميذ الصوفي الشيخ حازم أبو غزالة، وفي العام 1992 سُجن ليث شبيلات وصديقه يعقوب قرش بتهمة تأسيس تنظيم مسلح باسم «الفير الإسلامي»، ثم خرجا من السجن بعفو ملكي، ليغادر قرش إلى الأراضي الفلسطينية، بينما عاود شبيلات السجن العديد من المرات بتهمة «إطالة اللسان على العائلة المالكة»⁽⁶⁵⁾.

بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، شهد الوضع الصوفي العالمي تحوله الجديد ونشاطه غير المعتاد، عندما تداولته بعض مراكز الأبحاث والدراسات الأمريكية على أنه أحد البدائل المهمة ضد السلفيات الإسلامية، فقد كانت مؤسسة راند الأمريكية البحوثية الشهيرة والواسعة النفوذ قد أصدرت في العام 2003 دراستها الخطيرة المعروفة بـ«الإسلام المدني الديمقراطي»، ثم عادت راند وأصدرت دراسة جديدة عن التصوف في العام 2007 بعنوان «شبكات إسلامية معتدلة» وثالثة في العام 2009 بعنوان «الإسلام الراديكالي في شرق أفريقيا» وفي العام 2005 أصدر معهد الولايات المتحدة للسلام، دراسة تطرق فيها إلى التصوف بعنوان «الإسلام السياسي في أفريقيا جنوب الصحراء» وفي العام 2007 أصدرت مؤسسة كارنيجي الأمريكية

www.aljazeera.net .

(65) للمزيد حول هذا الموضوع وعن حياة ليث شبيلات، انظر الموقع الرسمي للمعارض الأردني ليث شبيلات على الرابط التالي:
wwwshubeilat.com.

الشهيرة دراسة بعنوان «الصوفية في آسيا الوسطى»، ودراسة أخرى أعدها مركز نيكسون للدراسات عام 2004 بعنوان «فهم الصوفية ودورها المحتمل في سياسة الولايات المتحدة الأمريكية»، وصدر العديد من الكتب والمقالات التي تناولت هذا الموضوع⁽⁶⁶⁾.

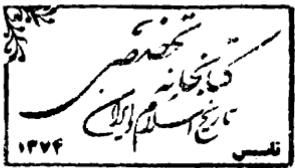
بالعودة إلى الأردن، وعلى هامش هذا الاستقطاب الأمريكي والعالمي للتتصوف فقد رفعت الإصلاحية الصوفية من سقفها السياسي العلني.

ولعل هذا ما يعبر عنه شيخ الإصلاحية الصوفية بالأردن الدكتور محمد العайдي بالقول: «لا يرى الصوفية أن المشاركات السياسية تخالف المنهج الصوفي، بل لا يمنعون أتباعهم من المشاركات السياسية وإن كانوا يفضلون أن لا يلجموا بأنفسهم، معرك الحياة السياسية⁽⁶⁷⁾، وهذا ما يفتح بتقديرى آفاقاً جديدة غير تقليدية للتتصوف في المستقبل، للدخول في اللعبة السياسية، بينما والملكة اليوم على أهبة الاستعداد للخروج بتعديلات على نظام الانتخابات، المتوقع منها أن تلغى قانون الصوت الواحد، ما قد يعيد سيطرة الإسلاميين على البرلمان من جديد، وهو ما قد يعيد مشهد انتخابات العام 1989 الشهيرة، ذلك

(66) انظر السيد زهرة. أميركا وال الحرب على جبهة الصوفية، جريدة الخليج الإماراتية، نشر بتاريخ 2010/3/20

(67) مصطفى زهران. حوار مع الدكتور العайдي مرجع سابق.

بموازاة الربيع العربي الذي قد يفتح شهية المسلمين أيضاً بشكل أكبر إلى السلطة.



منزلة السياسة لدى الطرق والتيارات الصوفية في لبنان

محمود حيدر^(*)

يعتبر الأردن بيئة صوفية بامتياز، لما تتمتع به من خصوصية جيودينية مركبة في العالم الإسلامي القديم، فقد كان التصوف الإسلامي يسجل حضوره القوي منذ أيام الدولتين الأيوبيَّة والمملوكيَّة. وعندما كانت إمارة شرق الأردن تحت المظلة الدينية العثمانيَّة، تعمق هذا اللون الديني في الوجودان المجتمعي والأردني، حيث كان الأردن بمنزلة نقطة تقاطع وجسر عبور لهذا اللون، وهو ما تؤكده الآثار العمارية الصوفية المختلفة.

(*) باحث في مركز دلتا للابحاث المعمقة - بيروت.

لعل من أبرز الملحوظات التي تظهر في سياق البحث أن التصوف في لبنان هو امتداد للظاهرة التي شهدتها المجتمعات الدينية الإسلامية. ذلك أن الحديث عن الطرق الصوفية في لبنان، لجهة نشوئها وتطورها والشروط التي حكمت تجاربها، ولا سيما منها السياسية والاجتماعية، لا ينفصل البتة عن الجغرافيا المعرفية والدينية التي تتسع لتشمل مجلمل أقطار بلاد الشام.

ولأن ولادة التصوف تعود إلى حقب سبقت التقسيم التاريخي الكولونيالي بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية، فقد كان بدبيهياً أن يحكم تلك الولادة مسار تواصلي يتجاوز حدود الأوطان الناشئة.

ولسوف يتبيّن لنا، لو عرضنا إلى ظاهرة التصوف في البلاد الإسلامية مشرقاً ومغاربها، إنها تعود إلى مصدر واحد وهو الأخذ عن الرسول (ص) وأهل بيته وصحابته، علوم التوحيد، وبيانات الوحي، وحقائق الشريعة. أما الاختلاف في ما بينها و التعددية التي تنتظم سلوكها وتقنيات أدائها، فذلك ما ينبغي على جدلية الوحدة والكثرة في معرفة الصلة بين الحق والخلق، حيث الوحدة عند العرفاء هي عين الكثرة، والكثرة في عقيدتهم هي عين الوحدة. ومثل هذه الجدلية تؤلف رائزاً يثري الفضاء المعرفي لدى الساعين إلى بلوغ الحقائق الإلهية من خلال الالتزام بأحكام الشرع والمجاهدات في آداب السير والسلوك.

فالطريق إلى الحق عند العرفاء من الصوفية، هو الأخذ بالسيرة المؤدية بالصراط، والمسددة بأوامر الوحي ونواهيه. لذا يقال: إن طريقة الرجل هي مذهبـه في القول والعمل. وفي الإصطلاح أن الطريق هو المنهج الذي يعتمدـه هذا العارف أو ذاك في التزكية والتربية والأذكار والأوراد وصولاً إلى معرفة الله، لذا رأينا كيف يُنسب هذا المنهج إليه ويُعرف باسمـه. وهو ما سيظهر لدينا عندما يقال: هذه الطريقة الشاذلية، وهذه القادرية، وهذه الرفاعية، وهذه الأكبرية، وهذه النقشبندية، وهذه المولوية إلخ، وذلك تبعاً لهويتها وانتساباً إلى مؤسسيها من العرفاء. وفي القرآن الكريم ما يشير إلى معنى الطريق بقوله تعالى: «وَأَلَّوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الْطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَا هُمْ مَاءً غَدَقاً» (الجن ، الآية 16) .

ولنا أن نشير على الجملة، إلى أن الطرق التي يتبعها الشيوخ، في تربية طلابـهم ومربيـهم، تختلف باختلاف مشاربـهم وأذواقـهم الروحية، وكذلك باختلاف البيئة الاجتماعية التي يظهرون فيها. فقد يسلـك بعض المشايخ طريق الشدة في تربية المربيـين فـيأخذونـهم بالمجاهدات كثـرة الصيام والـسهر والخلوة واعتزال الناس وكثـرة الذكر والـتفكير. وقد يسلـك بعضـهم الآخر، طريقةـ الذين في تربية المربيـين فـيأمـرونـهم بـممارسة شيء من الصيام وقيامـ مقدارـ من الليل، ولكن لا يـلزمـونـهم بالـخلوة والـابتعاد عن الناس إلا قليـلاً. ومن الأولـيات

أيضاً من يَتَّخِذ طريقة وسطى بين الشدّة واللين في تربية المربيين. وكل هذه الأساليب لا تخرج عند أكابرهم عن كتاب الله وسنة رسوله، بل هي من باب الاجتهاد. ولذلك يقولون: لله طرائق بعدد أنفاس الخلائق.

في هذا السياق وجدنا أن نسلطاً الضوء على الطرق والتيارات الصوفية الناشطة في لبنان، وخصوصاً في العاصمة بيروت وطرابلس وصيدا فضلاً عن بعض قرى منطقة عكار في الشمال الشرقي للبنان. وهذه الطرق التي سوف يضيء عليها هذا البحث، هي: المولوية، والقاديرية، والبدوية، والشاذلية، والبرهانية ، والنقشبندية ، والدندراوية، وصولاً إلى الرفاعية التي تَتَّخِذُها جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية المسمى أعضاؤها بـ (الأحباش) طريقة صوفية لها .

لكن الوجه الأكثر مداعاة للعناية في هذا الصدد؛ هو المنحى السياسي الأيديولوجي الذي تَتَّخِذُه بعض التيارات والطرق الصوفية في سياق فاعلياتها الاجتماعية والثقافية. وهو ما يمنع الظاهرة سمة تاريخية مخصوصة بقطع النظر عن ضرورة تمثيلها للسياسة في مقام الممارسة.

فلئن كانت السياسة لا تتفصل في جوهرها عن التكليف الإلهي للعبد السالك التزاماً بقوله تعالى «وَقُلْ اعْمَلُوا فَسِيرِي اللَّهُ عَمْلُكُمْ وَرَسُولِهِ وَالْمُؤْمِنُونَ» .. فإن العمل السياسي هو مدار اختلاف وتباطين

بين أتباع الطرق الصوفية في لبنان، وذلك لأسباب تتعلق بخصوصية البيئة الدينية والطائفية والمذهبية المتعددة. وهو ما سنلاحظه عندما نعرض إلى سيرة هذه الطرق على وجه الإجمال.

الصوفية والسياسة عند المؤسسين

مثل الفهم المعمق للعلاقة بين التصوّف والسياسة لم يصل في الواقع إلى الحالة التي يصبح فيها ظاهرة اجتماعية، سياسية، جماهيرية، فقد اقتصر الأمر على مواقف المؤسسين من كبار مشايخ الصوفية. ولعل رؤية إجمالية للمواقف التي نقلت عن هؤلاء، سوف تستجلّي الأطروحة الذهبية في النظر إلى السياسة والتعامل معها بما هي السفر الأخير والمرتبة العليا في رحلة المتصوّف. ومع ذلك لا نقع على تصريح واضح في هذا الشأن حتى لدى أكابر المتصوفة. وسنرى كيف أن مقاربة السياسة عندهم وردت على سبيل التورية والاستبطان في فضاء الأخلاق العملية والدروس العقدية، وأداب السير والسلوك. وتبعاً لذلك بين أقطاب الصوفية أن مراعاة الشرع هو شرط أساس في نظامهم الصوفي، ويعلنون في كل مناسبة أن تصوفهم مقيد بالكتاب والسنة، وأنه ليس هناك من تناقض بين الشريعة والحقيقة. فإن كانت الشريعة تهتم بأعمال الجوارح من الطهارة والصلة والزكاة و ... فإن الحقيقة تحض على الخشوع والصفاء وإخلاص النية وفي القيام بالعبادات.

فالجنيد الذي يعتبر إمام الطائفتين (الفقهاء والصوفية) يقول: «من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث، لا يقتدي به في هذا الأمر (التصوف)، لأن عملنا هذا مقيد بالكتاب والسنة».

ومؤسس القادرية الجيلاني كان من أعظم المعارضين لكل تصوف لا يتفق والكتاب والسنة ويحكمهما في جميع الأمور والأحوال، كما أنه كان من دعاة إخضاع الطريقة للشريعة لما رأى أن: «كل حقيقة لا تشهد لها الشريعة فهي زندة، والطريق إلى الحق لا يحصل إلا بجناحي الكتاب والسنة»⁽¹⁾.

ومن باب التمسك بالحدود الشرعية انطلق الجيلاني يهاجم المنحرفين، الذين يدعون التصوف ، وهم موجودون في كل عصر ، فيعلنون للملأ أنهم وصلوا إلى مرحلة لم يصل إليها غيرهم، لذلك لا يمكن أن تطبق عليهم قواعد الشرع وفرضه فجاء رد الجيلاني حاسماً في هذا الموضوع، لا سيما أن بعض هؤلاء قد استباح المحرمات وأقبل على المخالفات بحجة أن قلوبهم صالحة ونياتهم طيبة، وأنهم من أهل الباطن⁽²⁾.

أما مؤسس الرفاعية العارف بالله الشيخ أحمد الرفاعي فيقول:

(1) محمد درنية - الطرق الصوفية ومشايخها في طرابلس - دار الإنشاء - طرابلس 1984 - ص 49.

(2) راجع: عبد القادر الجيلاني - الفتح الرباني - القاهرة - 1318هـ - ص 33.

«من لم يزن أقواله وأفعاله وأحواله في كل وقت بالكتاب والسنّة لم يثبت عندنا في ديوان الرجال (الصوفية)». وقد حارب الرفاعي العادات الدخيلة في الطريق والتي أدخلتها جماعة من المتصوفة. فهو يرى بأنه لا بأس بهذه العادات إذا تمكن الشيخ بواسطتها من اقتياد النفوس المتعلقة بغرائب العادات، وعندما تتطهّر نفوس المريدين يخرجون من قيود العادات إلى إطلاق الشرع. وثمة حادثة يذكرها المؤرخون تفصّح عن موقف الرفاعي من السياسة والسلطة. فقد أرسل إليه الخليفة العباسي المستجد بالله (510-566هـ/1116-1170م) يسأله النصيحة، وذلك بعد أن سمع بزهد الرفاعي وتقواه. فأمره الرفاعي بتنفيذ أحكام القرآن واتباع الرسول والإكثار من طاعة الله. وحذّره من مغبة الابتعاد عن الشرع وذكره بمن باد من الملوك والخلفاء. وهو ما يؤكد ما ذهب إليه المؤسّسون في كون السياسة إنما هي حصيلة مسار أخلاقي مسدد بالشرع وغايته بلوغ المدينة الفاضلة أو الدولة المعصومة.

ولقد دأب الرفاعي على تسلط الأضواء على فئة في زمانه، انتسبت إلى التصوف ليكشف زيف ادعاءاتها ويعزلها عن العارفين ويعريها على حقيقتها ليحذّر المسلمين منها، فحمل حملة عنيفة على هؤلاء الذين تجاوزوا حدود الشريعة وتحطّموا معاني القرآن، إذ حاول هؤلاء التفرقة بين الدين والتصوف زاعمين أنهم أهل باطن وأن الدين لأهل الظاهر، وأن لكل منها طريقاً خاصاً به. فكان الرفاعي يعتبر أن

الدين يجمع باطنه لبّ ظاهره، وظاهره ظرف باطنه، ولو لا الظاهر لما كان الباطن وما صح. فالقلب، الذي هو نور الجسد، لا يقوم من دونه ولو لا الجسد لفسد القلب. وذلك ما يترجم مفهوم الجميع والوحدة في فقه التصوف. حيث لا مجال للفصل والتفرقة بين ظاهرة الشرع وحقائقه الباطنة⁽³⁾.

أما أبو الحسن الشاذلي فقد كان مثال المسلم الملزם أوامر الشرع ونواهيه. وهو لم يدخل طريق الصوفية، ولم يؤسس طريقة خاصة به، إلا بعد أن حمل لواء المناورة في العلوم الظاهرة، وبعد أن حاز علوم الشريعة، فكان أن وصى اتباعه بأداء الفرائض واجتناب المحارم. ومن أتاه يسأله النصيحة يوضح له أنه لا يملك القدرة على فرض شيء أو منع شيء لأنه ليس برسول، فالفرائض معلومة والمعاصي مشهورة. فليس على السائل إلا التزام جانب الشرع من حيث الأوامر والنواهي. وفي ذلك يقول: «إذا رأيت رجلاً يدعى حالاً، مع أنه يخرجه عن أمر الشرع فلا تقرب منه. ومن دعا إلى الله بغير ما دعا به الرسول فهو بدعي». وقد شرب أحد أبنائه الخمر مرة، فالتقطه أحد تلامذة أبي الحسن، في مدينة الإسكندرية، وأقام عليه الحد في الخمر، وأبو الحسن الشاذلي ينظر فرحاً مستبشراً، لأن هناك من تلامذته من يسارع إلى تطبيق الشرع وحدوده حتى على أقرب الناس إليه. وكان

(3) الرفاعي، المصدر نفسه - ص 85.

الشاذلي يحذر أتباعه من القول بالحلول أو الاتحاد أو الشك المطلق ... ويعتبر أن شطحات بعض الصوفيين دخيلة على الإسلام، ولا ينجو منها إلا من تمسك بنصوص القرآن وسنة الرسول. يقول الشاذلي: «إذا عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف وقل لنفسك: إن الله تعالى قد ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة ولم يضمنها لي في جانب الكشف ولا الإلهام ولا المشاهدة»⁽⁴⁾.

وكذلك الشيخ خالد ذو الجناحين النقشبendi (ت 1242هـ/1826م) يوصي أتباعه النقشبندية: «أما بعد، فأوصيكم وأمركم بالتأكيد الأكيد بشدة التمسك بالسنة السنوية، والإعراض عن الرسوم الجاهلية، والبدع الرديئة، وعدم الاغترار بالشطحات الصوفية».

ولئن حرص أقطاب الطرق على مراعاة جانب الشرع، فذلك للحد من انحلال البلاد سياسياً واجتماعياً واقتصادياً، لكن انحراف بعض المشايخ، وانتساب الادعية والجهال، وقلما يخلو عصر منهم، إلى الحركة الصوفية، أدى إلى انحراف كثير من الصوفية عن التزام أوامر الشرع، وإلى إدخال طقوس وأعمال على أنها من الدين وهو منها

(4) محمد درنيقة، مصدر سبق ذكره، ص 49 – نقلأً عن محمود المغربي، تحفة السالكين، القاهرة 1370هـ – ص 9

براء، فاصبحوا عرضة لنقد العقلاء وسخرية المجتمع⁽⁵⁾.

جغرافية التصوف اللبناني

إذا كان لنا أن نتعرّف إلى أمكنته انتشار الطرق الصوفية في لبنان، فستظهر منطقة الشمال، ولا سيما مدينة طرابلس وضواحيها حقلًا خصيًّا لولادة هذه الطرق ونموها، ثم تمددها إلى سائر المدن والمناطق الإسلامية الأخرى في بيروت وصيدا على وجه الخصوص. ذلك يعود إلى المزية التاريخية والجغرافية والدينية لعاصمة الشمال اللبناني، إن لجهة اتصالها بالحدود مع سوريا وقربها من تركيا أو لجهة موقعها على ساحل البحر الأبيض المتوسط حيث استقبلت موجات الوافدين من العلماء والمتصوفة من بلاد المغرب العربي.

ولقد بُرِزَ دور المدينة بصورة لافتة مع الفتح العربي الذي شكل مدخلاً لإطلاق حركة علمية واقتصادية واسعة النطاق، حيث اتسَع ميناؤها البحري لنحو ألف سفينة كما يذكر اليعقوبي ثم جاءها المسلمون من أفريقيا الشمالية (المغرب تونس – الجزائر) وأقاموا فيها، وساهموا في تشييد الجوامع والتكماليات والمدارس الدينية. وفي القرن العاشر الميلادي – الرابع الهجري أنشأ بنو عمار مكتبات علمية ضخمة، حيث تحولت طرابلس إلى قبلة يحج إليها العلماء من كل أنحاء

(5) المصدر نفسه، ص 50.

العالم الإسلامي.

و بحكم جغرافيتها و خاصيتها الديموغرافية مرّت المدن اللبنانية الإسلامية الأساس: بيروت وصيدا وطرابلس، بتحولات هائلة في تكوينها الاجتماعي والديني والسياسي. وكان للحركة الصوفية فيها الحضور البّيْن، حيث منحها مثل هذا الحضور طابعاً مميزاً ضاعف من فرادتها هويتها على مدى قرون خلت.

و قد حافظت الطرق الصوفية في مناطق انتشارها على خصوصية هويتها الدينية والاجتماعية، من دون أن تنخرط فعلياً وعلناً في الاحتدامات والفتن الداخلية، سواء تلك التي حصلت قدماً في الحروب الطائفية بين المسيحيين والمسلمين في العام 1860. وما تلاها من تداعيات وانقسامات، أو في المراحل المتأخرة عندما دخل لبنان حربه الأهلية المديدة في العام 1975. سوى أن تركيز هذه الفرق على الجوانب الأخلاقية والسلوكية سوف يسهم إلى حدٌ بعيد في تلطيف العصبيات والممارسات العنيفة، وخصوصاً داخل البيئات الاجتماعية الإسلامية التي شهدت في الثمانينيات من القرن المنصرم، نزاعات محلية دموية بين حركة التوحيد الإسلامي وخصومها في أحياط طرابلس الداخلية والقرى المحيطة بها.

من هنا، أمكن لنا القول بادئ ذي بدء: إن الطرق الصوفية

في لبنان لم تقارب العمل السياسي الذي كان يشهد احتدامات عنيفة على مدار الحقب التاريخية المتعاقبة، إلا من باب التنمية الثقافية والاجتماعية والتربوية، وذلك ما سنلاحظه من خلال المعطيات التاريخية التالية⁽⁶⁾:

- لم يكتف الصوفية بعلم العقائد الإيمانية، بل انتقلوا إلى الاشتراط بها؛ فانطلقوا إلى السمو بقيمة النفس الإنسانية، والاعتراف بجلال خطرها في الوجود وفتحوا أبواب الاجتهداد لا سيما في تفسير القرآن والحديث. وقد تجلى ذلك في تفسير أبي المحاسن القاوقجي وتفسير محمد الحسيني وهما من مشايخ الصوفية البارزين في مدينة طرابلس وشمال لبنان.

- كان للطرق الصوفية أثر مهم في نشر الدعوة الإسلامية، فقد أسلم على أيدي مشايخ الطرق عدد من أهالي المدينة وجوارها، وعاد إلى حظيرة الدين عدد كبير من المنحرفين والمبتعدين... فأصبحت المساجد عامرة بالمصلين والمعتكفين، وكثير في زوايا الصوفية عدد التائبين.

- كان للطرق الصوفية دور مهم في الحياة الشعبية، حيث

(6) محمد درينة - الطرق الصوفية ومشايخها في طرابلس - دار الإنماء للصحافة والنشر - طرابلس - لبنان - الطبعة الأولى 1984 - ص 310.

يتجلّى هذا الدور في إقامة حلقات الذكر التي كانت تشهد إقبالاً شعبياً لافتاً. الأمر الذي مكّن المشايخ من القيام بدور هام في تعبئة الرأي العام، فلم يكن أحد من مسلمي المدينة ليتجاسر على الإفطار علناً في شهر الصيام، ولم يذكر أن مسلماً باع الخمر في متجره، ويدرك في هذا السياق، أن من أسباب ثورة الطرابلسين على إبراهيم باشا المصري إباحته شرب الخمور، الأمر الذي أثار حفيظة الشيوخ وبالتالي تحريض الطرابلسين على الثورة.

- كان لمشايخ الطرق دور مهم في حل المشاكل التي تنشأ بين الأهالي، كما كانوا واسطة بينهم وبين الحكومات المتعاقبة، فأسهموا في تخفيف الظلم عن الرعية وعن المضطهدين، فكانت الزاوية ملجاً للضعيف والمضطهد، ولملذاً للفقير والجائع، يجد فيها كل منهم ما يحتاجه، ويجد في شيخها الأب العطوف والموجّه والمرشد للخير. وكان مشايخ الطرق يجمعون ما يجود به الأغنياء ويزعون ذلك على الفقراء والمحاجين. وقد حثّ المشايخ مراديهم على خدمة المرضى والفقراء ... فكان لذلك كله أبلغ الأثر في تخفيف الويلات وال المصائب التي حلّت بالمدينة.

- وفي ميدان الأخلاق، كان للطرق الصوفية أثر مهم؛ ذلك أن كل تعاليم الصوفية وإرشادهم ينصب على إصلاح القلوب والإقبال

على الأفعال الصالحة، فالصوفي الحقيقي، حين لا يفكر إلا في إعداد النفس ل يوم الحساب، يخشى الله دائمًا في كل قول وعمل. وشعوره بعظمته الرب يدفعه إلى الخوف من الكبائر والصغرائر، والرغبة في التقرب إلى الله بصالح الأعمال. أضف إلى ذلك الآداب التي يتحلى بها الصوفي حتى يصل إلى مرحلة صقل النفس وتطهير القلب وتربية الوجودان.

وقد ترك صوفية طرابلس آثاراً أدبية في الشعر والنشر، تحدثوا فيها عن أفكارهم وطريقهم ومجاهداتهم وأدعیتهم...

كان للطرق الصوفية، وعلى الأخص المولوية أثر في فن الموسيقى والفناء، لأن هذه الطرق تعطي أهمية لهذين الفنانين في تربية الذوق وتهذيب الطياع، فمجالس الذكر كانت بمنزلة مدارس شعبية لتخريج المفنيين والموسيقيين.

لكن على الرغم من كل هذه المعطيات فإن حركة التصوف في شمال لبنانأخذت تشهد اليوم تقهراً، وذلك لأسباب مختلفة منها: عزوف المتتصوفة عن مواكبة نتاج العقل الحديث، فأصبحوا عاجزين عن قبول أي إلهام جديد.

ثم طفيان العنصر المادي في العلاقات الإنسانية. وانتشار

التعليم بمختلف أنواعه ومرافقه وعلى نطاق واسع.

وكذلك انتشار وسائل الإعلام وقيامها بالإرشاد والتوجيه. هذا بالإضافة إلى عدم اهتمام الفقهاء وأئمة المساجد بالطرق الصوفية، وتحويل أوقاف الزوايا إلى دائرة الأوقاف الإسلامية في الشمال. كل ذلك أدى إلى هجر كثير من الزوايا وإغلاقها، لأن هذا التحويل حرم الزوايا من المورد المالي الضروري لاستمرارها وقيامها بدورها.

وعلى الرغم من هذا التقهقر، فإن بعض المشايخ لا يزالون يمارسون التربية والتسليك التي كان يسير عليها مشاهير الصوفية، ما أسهم في ترميم الاختلالات التربوية والأخلاقية في البيئات الإسلامية المختلفة.⁽⁷⁾

الطرق الصوفية اللبنانيّة - سير ذاتية

تبعاً لجغرافية الانتشار المشار إليها، سوف نعرض - في ما يلي - إلى السيرة الإجمالية للطرق والتيارات الصوفية، متخذين من مناطق لبنان الشمالي، وخصوصاً عاصمتها طرابلس نموذجاً لحكايتها التاريخية.

(7) م: درنية - المصدر نفسه - ص 311.

الطريقة النقشبندية

لهذه الطريقة حضور لافت في لبنان ولا سيما في بيروت وطرابلس. حيث كان مشايخها ومربيتها أدواراً مميزة، إن لجهة حركة التأليف في مجال التفسير والحديث والأخلاق، أو في المجال الاجتماعي والثقافي. ولعل المزية الأساسية لهذه الطريقة هي سعة انتشارها في العالم الإسلامي. الأمر الذي منح أتباعها في لبنان حضوراً موازياً على مدى أجيال متعددة.

قد تكون النقشبندية الطريقة الصوفية الأكثر اتصالاً بالعمل السياسي من نظيراتها. ولعل في التجربة التاريخية التركية حيث نشأت وانتشرت، ما يضيء هذا الجانب من سيرتها. وفي هذا الصدد يمكن الإشارة إلى أن جماعة إسكندر باشا - وهي من أشهر فرق النقشبندية في تركيا - قد لعبت دوراً وزناً في تأسيس حزب النظام الوطني سنة 1970م، وحزب الإنقاذ الوطني سنة 1972، اللذين أشرف على تأسيسهما رئيس الوزراء التركي السابق نجم الدين أربكان، كما أن رئيس حزب الفضيلة الذي تأسس بعد حظر حزب الرفاه سنة 1997 رجائي قوطان يتمتع بعلاقات متينة مع أهل الطريقة النقشبندية، حيث ترأس جمعيات أوقاف أكيوں التابعة للجماعة.

لقد تم توظيف النقشبندية سياسياً من قبل الحكومات التركية

لتمرير كثير من المخططات السياسية، وتم استغلالهم أيضاً من قبل حكومة تركمنستان، وحالياً تعد شخصية مثل هشام قباني النقشبendi من أهم مرؤوسي نظرية المحافظين الاميركيين الجدد في ما اصطلاح على تسميتها بـ«الإسلام المعتدل».

وقد كان للشيخ شامل في الشيشان جهود بيّنة في الجهاد ضد الروس، وفي العراق أعلن مؤخراً عن جيش رجال الطريقة النقشبندية حيث تختلف في شأنه الآراء بين من يرى فيه لعبة بعثية، ومن يعده لعبة صوفية لاحتلال موقع سياسي، فيما بعضهم ينظر إليه بوصفه تنظيماً لا طائل منه في التأثير في المجتمع الديني والسياسي في البلاد.

أول لبناني اشتهر بهذه الطريقة هو الشيخ إبراهيم الميقاتي، الذي ولد في طرابلس وتلقى فيها علومه على أيدي علماء المدينة. وقد التقى به الشيخ عبد الغني النابسي النقشبendi (1144هـ/1731م) إبان رحلته إلى طرابلس عام 1112هـ/1700م. وجرت بينهما أبحاث صوفية ومطاراتح أدبية. ويدرك أنه كانت للشيخ إبراهيم خلوة في المسجد المنصوري الكبير يقيم فيها الختم النقشبendi كل ليلة. وهكذا فإن النقشبندية كانت معروفة في طرابلس قبل ذلك التاريخ بكثير. وبعد أن ظهر خالد ضياء الدين، الشهير بذوي الجناحين، في الشام استقطب جماهير الصوفية. فانطلق بعض صوفية طرابلس نحو

دمشق يتلذذون على يديه، ويسلكون طريقته، ثم يعودون إلى مدينتهم
يسهمون في نشر النقشبندية. ومن هؤلاء :

أحمد بن سليمان بن عثمان الطرابلسي (ت 1275هـ / 1858م) :
رحل إلى دمشق بعد حلول الشيخ خالد فيها. وسلك على يديه الطريقة،
ونال الخلافة المطلقة والإذن بالإرشاد. لقب الشيخ أحمد بقطب
السواحل الشامية، وكان يقيم حلقات الذكر النقشبندى في جامع
الدبها (الدبا). حتى وفاته عام 1275هـ / 1858م. ودفن بالمسجد
المذكور بالقرب من حائطه القبلي.

ومن أشهر الذين سلكوا النقشبندية على يديه ونالوا الإجازة
فيها :

- أحمد بن مصطفى ضياء الدين الكمشخاني (الكمشخاني)
نزيل القسطنطينية، وصاحب كتاب «جامع الأصول».

وكان الشيخ أحمد بن سليمان متبعاً لمنهج وتعاليم خالد ذي
الجناحين، فكان لا يمنح الإجازة لأحد إلا بعد تحليه بعده شروط ذات
أبعاد سياسية وأخلاقية منها :

- عدم التردد على رجال الدولة وزوارتها ومن بيدهم زمام
الأمور.

- عدم طلب الوساطة أو التعيين أو المعاش.
- أن لا يتأهل على زوجته المرافقة له، خشية الانهماك في الأمور الدنيوية التي تعوق الوصول إلى ثمرة السلوك.
- أن لا يتغول في شؤون المرددين والتردد़يين عليه، المتعلقة فيما بينهم وبين الناس.

- أن لا يدع مجالاً لتردد الناس على زاويته بداعيأخذ الطريقة.

فإذا اجتاز المردِّي مراحل النقشبندية والتزم شروطها؛ منحه الشيخ الإجازة. هذا بالإضافة إلى الشيخ أحمد بن علي بن عمر المنيني: ولد بطرابلس عام 1089هـ/1678م. والشيخ حسن بن محمد التفعني (توفي حوالي 1328هـ/1910م). والشيخ علي بن محمد بن أحمد: الجد الأعلى لآل المقدم، و كان نقشبendi الطريقة، أتى إلى طرابلس من قلعة المرقب. والشيخ عبد الله الدبها الحلبي، الذي بني زاوية النقشبندية عام 1234هـ/1818م. و محمد ذو الفقار، والشيخ عبد الله البخاري، والشيخ رشيد إبراهيم الحسن، الذي ولد في بلدة بتوراتيج، في منطقة الكورة القريبة من طرابلس عام 1200هـ/1882م.

والشيخ إلياس كرم وهو مسيحي وقد أخذ الطريقة عن الشيخ ذي الفقار. توفي عام 1383هـ/1962م. والشيخ سعيد الحموي: يعتبر

الشيخ من أهل الكشف في المدينة، و كان قليل الكلام، كثير الذكر. سلك على يديه، الطريقة النقشبندية، عدد من صوفية المدينة. توفي ودفن بطرابلس عام 1390هـ/1970م. والشيخ مصطفى الأيوبي: ولد بقرية دده، إلى الجنوب من طرابلس، وهي إحدى قرى الكورة، وكانت ولادته عام 1308هـ/1890م. والشيخ محمد السوسي: ولد بطرابلس 1321هـ/1903م سلك الطريقة النقشبندية على يدي ذي الفقار في المدرسة الشمسية. والشيخ يوسف ابن الشيخ علي العمري: كان يلقب بضياء الدين، وهو ابن الصوفي الشهير بالعمري. سلك الطريقة النقشبندية على يد الشيخ ذي الفقار، وظل يوسف مواطباً على إدارة الأذكار وتربية النفس.

الطريقة الخلوتية

ذكر ابن محاسن أنه اجتمع في طرابلس العام 1048هـ، بالشيخ محمد بن محمد الخلوي الذي كانت له خلوة بجامع العطار؛ وقد حضر خلوته مع مريديه مدة ثلاثة أيام متواليات. ويدرك أن الشيخ محمد أخذ الطريقة عن الشيخ «ذكري» من قرية فنيدق.

كان في طرابلس، في مطلع القرن العشرين، عدة زوايا للطريقة الخلوتية. ولقد تمثلت الخلوتية بمشايخ عدة عائلات طرابلسية، في طليعتها الأسرة الرافعية، التي كانت من أشهر بيوتات العلم والدين

في ديار مصر والشام. فقد تولى كثير من رجالها مناصب القضاء والإفتاء سواء في مصر أو في البلاد العربية، لا سيما بالوعظ والإصلاح والتتصوف. ولئن سلك بعض مشايخ الرافعية طرفةً صوفية مختلفة، فإن أغلبهم كان قد أثر عنده سلوكه الطريقة الخلوتية. ومن أبرز هؤلاء:

عبد القادر الراافي الأول (ت 1230هـ/1815م): ابن عبد اللطيف البيساري ابن بكر الحموي الولي المدفون بزاويته بحمة. وقد اعترف له صوفية المدينة بالقطبانية على طرابلس، وكان له أثر تربوي وأخلاقي في تابعي الطريقة في المدن اللبنانيّة الأخرى وخصوصاً العاصمة بيروت لأكثر من ثلاثة عشرة سنة. وكان له تأثير عظيم في سياسة المدينة، فكانت الدولة العثمانية تعزل كل قاض لا يرضي عنه الشيخ. ولما توفي الأخير عام 1230هـ/1814م تولى ببرغسله بيده⁽⁸⁾.

كان الشيخ عبد القادر، مع اشتغاله بالعلم والوعظ، يتعاطى التجارة، وكثيراً ما كان يرافق المراكب التي تحمل تجارتة إلى الأقطار الإسلامية، فيفتتم الفرصة لإلقاء بعض الدروس ونشر الطريقة الخلوتية. ومن ذلك ما حصل بينه وبين أمير الاسكندرية الذي أُعجب بالشيخ واستقبله في ذلك الشفر استقبلاً رائعاً.

(8) راجع: محمد كامل الراافي - تاريخ الأسرة الرافعية - مخطوط (طرابلس - دون تاريخ).

الطريقة المولوية

أول ما نعرفه عن مولوية المدينة، أن ابن محاسن، صاحب الرحلة المشهورة نزل في زاوية المولوية قبل عام (1053هـ/1643م)، وذكر أن شيخ المولوية آنذاك (محمد الرومي وان منلا مصطفى) المشهور بفدائى ددة العنتابي، كان من أفضل دراويش المولوية؛ فله ديوان شعر بالتركية يتضمن الغزل الرقيق؛ وله ترجمة «منطق الطير» لفريد الدين العطار سماه «منطق الأسرار». وله ترجمة «مهر مشتري» وقد سماه «عشق نامه» للشيخ محمد العطار؛ ومنظومة جمع فيها ما يحتاج إليه المتعلم من الألفاظ العربية بالتركية، وأتقنها غاية الإتقان». ويذكر ابن محاسن أيضاً أن «صمصمجي على» الذي كان مندوب السلطنة العثمانية في طرابلس قام ببناء تكية المولوية في مكان مشرف على الوادي الذي يجري فيه نهر «أبو على»⁽⁹⁾.

ولا نستغرب ورود أسماء تركية في سلسلة مشايخ المولوية، ذلك أن الدولة العثمانية كانت تهتم بالطرق الصوفية وخصوصاً المولوية. كانت أكبر زاوية للمولوية في طرابلس «المولويخانة» أو الدرويشية. وهي الآن الزاوية الوحيدة في لبنان لهذه الطريقة. ويعود بناء هذه الزاوية إلى عدة مئات من السنين، لكن البناء الحالي يعود إلى القرن الهجري

(9) يحيى بن أبي الصفا - المنازل المحاسنية في الرحلة الطرابلسية - تحقيق محمد البغيت - بيروت - 1981ص 74. إصدار خاص.

الماضي. وقد خصص مشايخ المولوية عدة أوقاف للإنفاق من ريعها على الزاوية والقائمين عليها وعلى مريدي الطريقة المولوية؛ وبناء المولوية قائم في محلة أبي سمراء، على ضفة نهر أبي علي. وهو عبارة عن منزل كبير، في داخله قاعة كبيرة مربعة الشكل، معدة لإقامة حفلات الفتل المولوي.

ومن أشهر مشايخ الطريقة المولوية: الشيخ عبد الجليل السنيني الحنفي الطرابلسي (ت 1690)، وأل المولوي العائلة المعروفة في طرابلس هي من سلالة الشيخ عبد الجليل السنيني. ويحتفظ المولويون بشجرة نسبهم، التي تبين أن جدهم الأعلى هو الشيخ الأمير حاج الذي كان من مشاهير العلماء وأصحاب التأليف النفيسة الفقهية وهو عبد الشيخ عبد الجليل. وقد انحصر أقطاب هذه الطريقة في آل المولوي (نسبة إلى مولانا جلال الدين الرومي)؛ فقد تتبع مشايخها على تسلّم التكية المولوية، وإدارة شؤونها، وتصريف أمور الأوقاف التابعة لها. وكان يجري انتخاب مشيخة القدس ومشيخة حلب من قبل أعضاء هذه الأسرة وكثيراً ما كان يتولى هذا المنصب أحد أفرادها. ومنهم:

الشيخ أحمد بن مصطفى

الذي سلك الطريقة على يد والده وتولى المشيخة بعد وفاة شقيقه شاكر، وظل يتولى إدارة شؤون التكية ويدير حلقات الذكر فيها

حتى وفاته عام 1328هـ/1910م. والشيخ شفيق بن عبد الحميد: وقد سلك الطريقة على يد عمه الشيخ مصطفى الثاني، وكان الشيخ شفيق من الأصدقاء المقربين إلى الشيخ حسين الجسر. وقد اشتغل الشيخ بالسياسة وكان من مؤيدي حزب الاتحاد و الترقي التركي وكانت له بين قادة هذا الحزب صداقات حميمة وخاصة طلت باشا أبو الدستور. وقد ساعده هذا الحزب في تولي مشيخة الملووية بطرابلس عام 1328هـ/1910م وذلك عقب منافسة شديدة بينه وبين الشيخ عادل، من أجل تسلّم مشيخة القدس الملووية، وذلك لإرضائه. توفي عام 1350هـ/1931م ودفن بطرابلس.

الشيخ حسني المولوي

على إثر وفاة الشيخ شفيق، اختلفت العائلة الملووية في اختيار خلف له، الأمر الذي حمل رئيس تكايا الملووية الشيخ جبلي إلى الحضور إلى طرابلس، ليعالج الموقف، وقد عين جبلي الشيخ حسني شقيق الشيخ شفيق شيخاً ملووية طرابلس عام 1351هـ/1932م وعين منافسه الشيخ فؤاد بن شاكر شيخاً ملووية حلب.

الشيخ أنور المولوي

ابن فؤاد بن شاكر، ولد بطرابلس العام 1319هـ/1901م تعلم

على يد والده وأقربائه مشايخ الملووية، وأخذ عن غير علماء الأسرة كالشيخ عبد اللطيف العلمي والشيخ عبد الفتاح سلحب وغيرهما. ولقد أقام الشيخ أنور علاقات ودية مع رؤساء الطوائف الأخرى أساسها الاحترام المتبادل. وقد اجتمع في أحد الأعياد في منزل التكية الملووية ثلاثة مطارنة وأربعة علماء للسنة وعلمان من الشيعة. ومن الطبيعي أن تتحول هذه اللقاءات إلى ندوات دينية مفيدة تقرب وجهات النظر بين الأديان والمذاهب.

يعتبر الشيخ أنور أن أكبر خطر على العرب والمسلمين قاطبة، هو زوال الخلافة العثمانية الإسلامية؛ ومن أجل ذلك ناهض كل دعوة للانفصال عن الدولة العثمانية لأن المنفصلين لن يتمكنوا من إقامة خلافة إسلامية بدillaة. وكان من آرائه أن يعود العرب إلى حظيرة الحكم العثماني ويسعوا في إصلاح الخلافة العثمانية بما يضمن لها البقاء والاستمرار⁽¹⁰⁾.

وفي مطلع العام 1397هـ/1977م قررت الأسرة الملووية بطرابلس إلغاء المشيخة أسوة بسائر التكايا وطالبت بالتوقيبة على أوقافها فقرر مجلس الأوقاف الإداري في طرابلس تعيين الأستاذ رياض الملووي ابن الشيخ أنور متولياً على أوقاف الملووية في طرابلس.

(10) رئقة - مصدر سبقت الإشارة إليه - ص 303.

الطريقة الرفاعية

في الوقت الذي قام فيه أبناء الجيلاني وتلامذته بنشر طريقته، قام أبناء الرفاعي وأتباعه بنشر طريقتهم في كل مكان نزلوا فيه. وفي مقدمة هؤلاء الشيخ خير الله الرفاعي، نزيل حلب، وهو ابن الشيخ أبي بكر المندلاوي (نسبة إلى بلده مندلل العراقي). ثم أتى «متكين» من أعمال معرة النعمان؛ وأخيراً استوطن بيروت ونشر الطريقة هناك⁽¹¹⁾.

وفي حوالي عام 906هـ/1500م، كانت الطريقة الرفاعية منتشرة في أغلب قرى عكار، لا سيما في وادي خالد، في أقصى شمال لبنان، حيث لا تزال إلى الآن. ومن أشهر القرى التي عرفت الطريقة الرفاعية: بينين، حيث توجد زاوية الشيخ عمر الرفاعي وزاوية أخرى للشيخ عبد الواحد الرفاعي منذ عام 1385هـ/1965م. القرقف، وهي قرية قريبة من بينين، وفيها زاوية الشيخ عمر الرفاعي، منذ عام 1389هـ/1969م. عكار العتيقة، وفيها زاوية الشيخ محمد الرفاعي، وقد تولى إدارتها عام 1380هـ/1960م. أما في منطقة الضنية، فإن الطريقة الرفاعية تنتشر بقرية نمرین القريبة من قرية السفيرة، شمالي مصيف سير، وشيخ الزاوية هناك سعد الدين عريس الذي منح الخرقة الرفاعية لعدد كبير من مشايخ المنطقة، وقد تولى الشيخ

(11) المصدر نفسه - ص 116.

عریس إداره الزاویة منذ 1359هـ / 1940م.

أما في طرابلس، فأول من نزل فيها من الرفاعية، ووصلت أخباره إلينا، الشيخ إبراهيم بن أبي القاسم يوسف بن علي صدر الدين بن أحمد عز الدين الملقب بالصياد. وللشيخ إبراهيم عدة أبناء أشهرهم: أحمد الذي أنجب مصطفى الذي أنجب سليمان الملقب بأبي البنين؛ وهو مدفون بالغرباء بظاهر مدينة طرابلس. ومن الشيخ مصطفى الذي أعقب عمر؛ تحدّر المشايخ التالية أسماؤهم: محمد شريف، خليل، نعمان الصادق، الذي كانت له زاوية بالقرب من قلعة طرابلس⁽¹²⁾.

ومن أشهر مشايخ الطريقة:

محمد جمال الدين؛ الملقب بالنهرى، كانت له زاوية في جامع البرطاسي، وكانت تستعمل النوبة وتكتفي بالصوات تارة أخرى.

مصطفى العلماوية؛ وكانت زاويته قرب المسجد المذكور، في منطقة الشهداء القديمة. كانت هذه الزاوية تستعمل النوبة.

عبد القادر الكوت؛ الذي جعل من جامع الطحام، وسط المدينة القديمة، زاوية للرفاعية؛ وكان فيها فرقة خاصة للنوبة.

(12) المصدر نفسه - ص 118.

سعيد المبيض: وكانت زاويته قرب الخان في ميناء طرابلس.

مصباح سمنة: وله زاوية قرب المدافن إلى الجنوب من ميناء

طرابلس.

صالح الدبوسي: الملقب بأبي ذراع: كانت له زاوية قرب جامع الألويسية، إلى الشمال الغربي من قلعة طرابلس. وقد لعبت هذه الزاوية دوراً بارزاً في نشر الطريقة الرفاعية.

أحمد بن مصطفى الصيادي الرفاعي: كان شيخ السجادة الرفاعية بطرابلس. وقد تولى نقابة الأشراف في تلك المدينة حوالي 1307هـ/1889م.

الشيخ مصطفى وهيب بن إبراهيم البارودي: ولد عام 1290هـ/1874م؛ وتوفي عام 1943م. من عائلة مصرية الأصل، أتى بها المنصور قلاوون أو ابنه الأشرف خليل، من قرية «بنها البارود» في مصر. تلمذ على يديه في تلك الفترة المطران عبد وجورج صراف وسابا زريق وغيرهم من مشاهير الفيحاء. وقد امتاز هؤلاء التلاميذ بالتقرب من المسلمين وإقامة أطيب العلاقات معهم، وذلك بفضل جهود وتربيبة أستاذهم البارودي، الذي أقام بدوره علاقات ودية وصداقات مع رجال

الدين المسيحي؛ وكان يرسل أبناءه لحضور احتفالات المسيحيين في الكنائس⁽¹³⁾.

الطريقة الشاذلية

عرفت طرابلس الطريقة الشاذلية من طريق المشايخ الطرابلسيين الذين كانوا يتخصصون في الجامع الأزهر، وعن طريق الشيخ علي نور الدين اليشرطي في عكا. و من الطرابلسيين الذين سلكوا هذه الطريقة:

الشيخ درويش مصطفى بن قاسم : بن عبد الكريم بن قاسم بن محبي الدين الحلبي الشافعي ، وينتهي نسبه إلى محمد بن الحنفية، ولد بمدينة طرابلس عام 1579م ونشأ وتأدب على الشيخ عبد النافع الحموي مفتى الحنفية والشيخ محمد الحق الشافعي والشيخ عبد الخالق المصري وغيرهم .

الشيخ محمد القاوقجي (أبو المحاسن) الطرابلسي: هو محمد بن خليل بن محمد علي ابن محمد الشهير بالقصيباتي، ويتصل نسبه بعد السلام بن مشيش فالحسن سبط الرسول .

ولد أبو المحاسن في الثاني عشر من ربيع الأول 1224هـ/1810م

(13) المصدر نفسه- ص 120.

في منزل خاله الشيخ محمد الحامدي قبالة الجامع العطار الشهير بطرابلس. وقد أنشأ أبو المحاسن ثلاث زوايا: الأولى في منطقة الدفتردار (وسط المدينة) حيث أفرد غرفة واسعة في منزله الكائن في تلك المنطقة، والتي دعيت فيما بعد بمنطقة القاوقجي حيث لا تزال تعرف بذلك حتى الآن.

الثانية : في جامع الطحام الذي يقع أيضاً في وسط المدينة القديمة، ويعود تاريخ بنائه إلى أواخر عهد المماليك، ولا يزال إلى الآن تقام فيه الشعائر الدينية.

الطريقة البدوية:

من أشهر مشايخ هذه الطريقة في طرابلس: الشيخ عز الدين: نائب طرابلس، توجه إلى البدوي عام 665هـ/1266م ولازمه في مدرسته السطوحية، وسلك على يديه طريقته الصوفية. مصطفى بن سعيد سلحب: توفي حوالي 1320هـ/1902م. التميي المقدسي الأصل، له كتاب «في الطرق الصوفية» مخطوط⁽¹⁴⁾. استهله بمقعدة عن الأقطاب والنقباء. ثم ذكر إجازات شيخه وأوراد وفروع البدوية. محمد صلاح الدين سلحب: ابن الشيخ مصطفى. سلك الطريقة على يد والده. محمد كامل سلحب: ابن شقيق الشيخ مصطفى، نال الإجازة

(14) مصطفى سلحب - في الطريق الصوفية - مخطوط (المكتبة الخاصة للشيخ عصام الرافعي) ص 16-17.

في الطريقة من عمه. محمد مصباح سلحب: صاحب كتاب «الكرامات»
وهو مخطوط.

الشيخ حسن بن عبد القدوس الشهير بالقدوسي: اختص
القدوسي بلبس الخرقة الحمراء في طرابلس، وأنشأ زاوية للبدوية
بالقرب من منزل شيخه وفي الزقاق المسمى بزقاق القاوقجي بساحة
الدهتردار، وهي من أولى زوايا البدوية في طرابلس.

تعرضت الطريقة البدوية إلى الانكفاء كسائر نظيراتها، فقد
خف إقبال الطرابليين على الانخراط في الطرق الصوفية لأسباب
عديدة منها ما يعود إلى الطرق ذاتها وما دخلها من بدع وانحرافات؛
ومنها ما يعود إلى طبيعة العصر والافتتاح العلمي الذي أخذ يغزو
المجتمع الطرابلسي. أضف إلى ذلك أن من جملة أسباب تقهقر
الطريقة البدوية في طرابلس أن ممثيلها الحاليين – باستثناء قلة
صغرى جداً – ليسوا على درجة عالية من العلم الديني والدنيوي، ولا
يتمتعون بما كان عليه مشايخ الطريقة قبلًا من مزايا. وبكلمة، فإن
أغلب ممثلي البدوية حالياً لا يعرفون من التصوف إلا في ميدان إدارة
أذكار الطريقة.

الطريقة الدندراوية:

للفرقة الدندراوية في بيروت نشاط ثقافي واجتماعي وفكري من خلال المنتدى الذي جرى تأسيسه في الثمانينات تحت إشراف الدكتورة سعاد الحكيم أستاذة مادة الفلسفة والتصوف الإسلامي في الجامعة اللبنانية. أما أصل نشوء هذه الفرقة فيعود إلى قرية دندرة المصرية العام 1875 حيث جرى تأسيسها على يد السيد محمد الدندراوي الشهير بالسلطان والذي يعتبره الدندراويون جدهم المعنوي والذي كان يقيم في قرية دندرة غرب قنا وهو من أحفاد السلطان يوسف أحد أحفاد الشريف إدريس الأول مؤسس دولة الأدارسة بالمغرب العربي الذي يمتد نسبه إلى الإمام الحسن بن علي، وربما كان سبب إطلاق لقب السلطان على محمد الدندراوي أو لقب سمو الأمير على السيد الفضل بن العباس الدندراوي المتوفى خلال هذه الأيام هو امتداد نسبهم إلى أمراء وسلطانين دولة الأدارسة.

والامير الفضل الدندراوي إلى جانب رسالته الدعوية كان له نشاطه الاجتماعي الذي رأى أنه لا ينفصل عن نشاطه الديني وهو تأسيسه لإحدى مدارس القودة بالصعيد والتي كانت تدعو إلى ردم الدم بين القبائل المنتاحرة في قضايا الثأر، ونجح السيد الفضل الدندراوي - رحمة الله - في إتمام الصلح بين عشرات القبائل

المنتاخرة بقنا وصعيد مصر وكان له كلمته المسموعة بين هذه القبائل، وكان - رحمة الله - يحرض على إقامة ثلاثة ليال حاشدة تحت شعار (الاجتهد في العلم والجهد في العمل) وكانت الليلة الأولى تحمل الوقفة مع النفس، وفيها تجري مناقشة كل قضايا عموم الساحات الدندراوية، بمختلف الأقطار وما حدث بها من إنجاز أو تقصير، وفي اليوم التالي يعقد مؤتمر تناقش فيه توصيات المؤتمر العام الماضي، مع عرض توصيات المؤتمر العام الحالي، وفي هذا اليوم بالذات يكون الاحتفال بالمولد النبوى الشريف⁽¹⁵⁾ الطريقة الصوفية المركبة - أو طريقة الأحباش:

تأسست العام 1930 في لبنان جمعية غير سياسية هي «جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية» وكانت على الدوام تمر بفتره ركود طويلة. تولى رئاستها على مدار الأعوام الأولى للتأسيس كل من الشيخ مصطفى غلابيني وال الحاج حسين العويني (أحد رؤساء وزراء لبنان السابقين) والشيخ أحمد العجوز، الذي أوكل أمرها إلى مريدي الشيخ عبد الله الهرري، فصارت إطاراً جاماً لنشاطهم في المجالات الدينية والتربوية والاجتماعية وغيرها، ثم تولى رئاستها حتى لحظة اغتياله الشيخ نزار الحلبي.

(15) انظر موقع الطريقة الدندراوية - على الإنترنت.

وجمعية المشاريع الخيرية الإسلامية تضم حالياً مريدي وطلاب المرشد الشيخ عبد الله. وعقيدة الجمعية هي الأشعرية، وهي شافعية من حيث الأحكام العملية. وهي- كما تضيف بياناتها- تؤمن بالتصوف الإسلامي النقى من الشوائب والبعد عن أدعىاء التصوف الذين شذوا في الاعتقاد والممارسات والشعائر. وهي على إرشادات الطريقتين الصوفيتين الرفاعية والقادرية، وتهتم بإحياء المناسبات الإسلامية كعيدي الفطر والأضحى، والولد النبوى الشريف، ومعجزة الإسراء والمعراج، ورأس السنة الهجرية. الرئيس الحالى للجمعية هو الشيخ حسام الدين قرافيرة وهو الخامس بعد اغتیال الشيخ الحلبي السنة 1995 على يد اثنين من المقربين إلى الجماعة الإسلامية في بيروت.

أما العلامة الشيخ عبد الله الهرري فهو المرشد والمربي للجمعية، ولد في مدينة هرر في بلاد الحبشة نحو سنة 1328 هـ / 1910 م.

أخذ الإجازة بالطريقة الرفاعية من الشيخ محمد علي الحريري الدمشقي، والخلافة من الشيخ عبد الرحمن السبسي الحموي والشيخ طاهر الكيالي الحمصي.

وأخذ الطريقة القادرية من الشيخ الطيب الدمشقي، والخلافة من الشيخ أحمد البدوي السوداني المكاشفى والشيخ أحمد العرييني

والشيخ المعمر علي مرتضى الديروي الباكستاني. و أما الطريقة الشاذلية فقد أخذها من الشيخ أحمد البصير في الحبše.

وأخذ النقشبندية من الشيخ عبد الغفور الأفغاني النقشبندى، والخلافة من الشيخ المعمر علي مرتضى الديروي الباكستاني.

وبالعموم فهو مجاز بالأربعين طريقة كما مذكور ذلك بالتفصيل في أسانيده. توفي فجر يوم الثلاثاء الثاني من رمضان السنة 1429 هجرية الموافق للثاني من أيلول عام 2008 في منزله في بيروت عن ثمانية وتسعين عاماً.

جمعية المشاريع نموذجاً أيديولوجياً - سياسياً للتصوف:

وربما باستثناء جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية المعروف أتباعها بـ«الأحباش»، فإن الفرق والتيارات الصوفية اللبنانيّة الأخرى لم تقارب السياسة – كما مر معنا – إلا من باب النشاط المدني والاجتماعي. وإذا كان ثمة من أتباع هذه الطرق قد انخرط في العمل السياسي المباشر، فقد اقتصر ذلك على أفراد متفرقين، بل إن كثيرين منهم رأوا أن يلعبوا دورهم السياسي في مجالات وميادين خارج إطار الفرقة التي ينتسبون إليها، ولكن من دون أن يجهروا باسمها

في محافلهم، أو أن يخوضوا اللعبة السياسية ممثلين عنها. ومثال على ذلك أن كثريين ممّن تبؤوا مواقعاً حساسة في السلطة الدينية والسياسية، ومنهم مفتى الجمهورية اللبنانية الحالي الشيخ محمد رشيد قباني ورئيس الحكومة الحالية نجيب ميقاتي اللذين ينتميان – كما يتداول في الأوساط العلمية – إلى الطريقة النقشبندية.

أما فرقة «الأحباش» فقد قاربت العمل السياسي على نطاق واسع، سواء عبر خوضها الانتخابات النيابية منذ العام 1992م، أو على صعيد مواقفها وتحالفاتها التي بدت في كثير من الأحيان ذات طابع حاد و مباشر، حيال مسارات الصراع والاحتدام الداخلي في لبنان.

لقد شكل الجانب «المدني المشاريعي» فضلاً عن الخلفية الصوفية المرتكز التأسيسي لجمعية «الأحباش»، إلا أن أحداثاً ومناسبات عدّة أظهرت جمعية المشاريع قوّة سياسية فاعلة على الصعيد اللبناني، أهمها خوضها الانتخابات النيابية، في مرحلة ما بعد اتفاق الطائف 1990م، فضلاً عن الاحتفالات والمهرجانات والمسيرات التي نظمتها في مناسبات دينية ووطنية عدّة. وفي الانتخابات النيابية لعام 1992م، دخلت «جمعية المشاريع» ميدان المعركة بمرشحين اثنين في الشمال وبيروت، وفاز مرشحهم في بيروت الدكتور عدنان طرابلسـي

ونال 11819 صوتاً، فكانت هذه الانتخابات عنوان التشكّل السياسي، والحدث الذي أدخل الأحباش علانية إلى المشهد السياسي اللبناني، وبذلك استوت جماعة الأحباش في لبنان قوّة رئيسة اجتماعية وسياسية، فبرز الصراع بينهم وبين الجماعات الأخرى وبخاصة من الإسلاميين السنة، حيث ازداد التنافس على كسب المؤيدين. وكانت «الجماعة الإسلامية» وهي الخصم الرئيس في الساحة البيروتية السنة تخوض الانتخابات لأول مرة، وكل ي يريد أن يعكس قوته وحجمه في المجتمع اللبناني.

وقد حصلت جملة حوادث من المساجلات والنقاشات الحادة بين أنصار هذه الجماعات وطلاب الشيخ الحبشي وأنصار الجمعية. ثم تحول ذلك إلى صراع شامل للسيطرة على المساجد فيما يسمى بـ«صراع المساجد» تطور إلى محاولات للاغتيال اتّهم فيها الطرفان، وأدخل مسار التشكّل السياسي الجمعية في صراع مع «دار الإفتاء». كما دار صراع من نوع آخر مع جماعات سلفية أخرى، كسباً لنفوذ وتشبيتاً الواقع الجمعية في المساجد والأحياء. ولقد انتقل النزاع الإسلامي - الإسلامي في بيروت من طور الاستقطاب الديني إلى الاستقطاب الديني السياسي معاً، وفرض هذا الواقع علاقات خاصة بأجهزة الدولة اللبنانية أدخل «الأحباش» بوصفهم رقماً سياسياً جديداً وفعلاً لا يستمد قوته ونفوذه من الانتشار داخل لبنان فحسب، بل من

توزعهم ونفوذهم في دول أخرى كثيرة، ومن دعمهم من جانب قوى إقليمية فاعلة، فضلاً عن تعاملهم مع الأحداث السياسية في المنطقة والعالم⁽¹⁶⁾.

لكن الانتخابات النيابية اللبنانية في العام 1992، ستكون الحدث الأبرز في إظهار الخلاف العميق بين «الأحباش» و الجماعات الإسلامية من جهة و «دار الإفتاء» من جهة أخرى. وقد دفع الخلاف إلى العلن عبر وسائل الإعلام المختلفة إضافة إلى البيانات والمنشورات المتبادلة، الأمر الذي شحن الجو الإسلامي السنّي الداخلي على وقع هذا الإعلام، والحوادث المتكررة من المشادات وأحداث العنف، مما زاد الاستقطاب داخل الطائفة السنّية إلى حدوده القصوى، فقام تنظيم «عصبة الأنصار الإسلامية» بزعامة أحمد عبد الكريم السعدي، الملقب بأبي محجن باغتيال رئيس «جمعية المشاريع» الشيخ نزار الحلبي أمام منزله في بيروت بتاريخ 31/8/1995م، والمعروف أن تنظيم «عصبة الأنصار» هو أحد التنظيمات السلفية المنتشرة في لبنان، وكان قد أسسه الشيخ الفلسطيني هشام الشريدي (أبو عبد الله) العام 1985 قبل أن يُقتل في مخيم عين الحلوة بلبنان في 1991/12/15م.

(16) أبو عبد الهادي أبو طه - جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية (الأحباش) - دراسات رقم 2 - الملتقى الفكري للإبداع - بيروت - 2000 - ص 17.

ممارسة سياسية من نوع خاص:

غير أن طبيعة العمل السياسي الذي مارسه «الأحباش» كانت أشبه بمن يقترب من مغامرة وينأى عنها في الوقت نفسه. أي إنهم مارسوا سياسة من لا علاقة له بالسياسة، لا سيما إذا كان الأمر يؤدي إلى «اغتصاب السلطة» كما كانوا يقولون. فالعمل السياسي عندهم هو إعلان عن الذات في وعي الجماعة ضد الآخر المختلف، أكثر مما هو تعبير عن خطاب سياسي محدد وواضح المعالم. و«الأحباش» في عملهم السياسي لا يردون ما يقومون به إلى الشريعة بوصفه واجباً دينياً، بل يرتكز إلى حكم الضرورة، ويتمثل هنا بحماية الجمعية ومواجهة الخصوم، وبذلك تتعكس في عملهم هذا صورة وعي «علماني» في علاقة الدين بال المجال السياسي، مع نزولهم على حكم الضرورة في المعاش وأطراف الاجتماع ضمن مفهوم حب الوطن وخدمة الوطن وبنائه.

وغياب المشروع السياسي بما هو غياب للرؤية المخصوقة لنمط الدولة والحكم الذي ينادي به «الأحباش»؛ ساهم في غياب البرنامج الاجتماعي؛ إذ إن الجمعية لا تمتلك برنامجاً للإصلاح الاجتماعي، وتكتفي بالتركيز في «تربيبة الفرد وتصحيح عقائده ومفاهيمه الفاسدة»، ولا يتوجه خطاب الجمعية إلى الحديث عن تدهور القيم

مثلاً أو انتشار الفساد سواء في المؤسسات أو الإعلام، بل يتم التركيز في دعوى الاعتدال ضد التطرف، وصيغة التعايش الطائفي في لبنان بوصفه وطنياً للجميع..

على سبيل المثال، لا يتضمن خطاب «الأحباش» المتعلق بالسلطة السياسية في لبنان أي توجه نحو إقامة نظام حكم إسلامي، أو تشكيك في مشروعيّة الدولة، بل يعتبرون أن «السعى لإنشاء جمهورية إسلامية هو أمر بعيد عن معطيات هذا البلد».

ولا يتضمن برنامج «الأحباش» كذلك إقامة دولة إسلامية، أو الدعوة إليها، وذلك ما دام الفرد « يستطيع أن يقوم بطاعة الله وأن يؤدي ما أوجبه الله، وما افترضه عليه، أو أن يجتنب ما حرم الله عليه» كما يقول طه ناجي، الذي يقر بالنظام اللبناني نظاماً جمهورياً برلمانياً ديمقراطياً، ويذهب إلى أن دعوى إقامة دولة إسلامية هي من باب الشعارات التي يستغلها بعض المشايخ لاستغلال العناصر. وأما الشيخ الحلبي فيؤكد أن «المسلم يستطيع أن يعمل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأن يكون في ظل حكم غير إسلامي»، معتبراً أن الأولوية اليوم لتعليم الناس العقيدة، لأن النبي (ص) بدأ دعوته بالعقيدة.

ويتجه «الأحباش» إلى الدولة عبر «الإرشاد بالكلمة الطيبة

والموقف المُتزن»، وبذل الجهد لتكون الدولة «مثلاً يحتذى به حضارة وعدلاً وإيماناً». ومنذ دخولهم المعترك السياسي أعطى «الأحباش» ثقتهن للحكومات المتالية، فقد منحوا كامل الثقة لحكومة الرئيس رشيد الصلح، واستقبلوه في مقر جمعيّتهم في أيار 1992م، وأعلنوا دعمهم الكامل لوزارته «في سبيل إحقاق الحق وإبطال الباطل ودعم مسيرة السلام»، وأظهروا رفضهم لكل الانتقادات التي وجهت للحكومة.

وفي مقابل قضايا الاعتدال والوطنية والتعايش التي يكررها «الأحباش» في كل مناسبة، فإن السلطة السياسية تقف منهم موقفاً إيجابياً يتضح من حضور السلطة الدائم والتشاركي في احتفالات الجمعية، ودعمها لهم في محطات كثيرة، أهمها التنفيذ السريع لحكم الإعدام في قتلة الشيخ الحليبي .

وأما موقف الدولة اللبنانية وأجهزتها من الجمعية فإنها ترتكز على اعتبارات عدّة من أهمها:

إن كافة الأنشطة السياسية لـ«الأحباش» وإن بدت مستقلة إلا أنها فاعلية ملحقة بخطاب السلطة ومنطقها، وتتوافق ومتطلبات الاجتماع السياسي اللبناني عبر تأكيدها على قضايا الاعتدال، والوطنية، والتعايش.

إن «جمعية المشاريع» تشكل حقلًا دينيًّا إسلاميًّا يمنح الدولة درجة عالية من الرضى والقبول، يعزز سلطتها ودورها في مواجهة الدعوات التي تنادي بـ«الجمهورية الإسلامية».

إن الجمعية بوصفها إحدى قوى التدافع داخل الطائفة السنّية في لبنان؛ تشكل ثقلًا مهمًا في علاقـة الدولة بالقوى المختلفة، وتُستخدم قوى ضغط عند تعرضـات السياسـة ومصالحـها، ويظهر ذلك في الـانتخابـات العامة، والموقف من سياسـات الحكومة، وـالكثير من القضايا الأخرى.

مسـعى الخـدمة الذي تقدمـ به الجمعـية تجاهـ الدولة وأجهـزتها، سواء بـربطـه بمـفهـوم الوحدـة الوطنية، أو الـبناء وـمـواجهـة التـحدـيات، وهي خـدمة تـشـمل المـجالـات كـافـة.

يؤكـد «الأـحـبـاش»، «أنـ أـيـةـ تـرتـيبـاتـ أـمنـيـةـ مـرـفـوضـةـ قـبـلـ الانـسـحـابـ منـ الجـولـانـ وـالـجنـوبـ الـلـبـانـيـ». وأنـهـمـ معـ عمـلـيـةـ التـفاـوضـ، ولاـ يـعارضـونـ دـخـولـ لـبـنـانـ المـفاـوضـاتـ معـ إـسـرـائـيلـ، ولـكـنـ عـلـىـ قـاعـدةـ تـطـبـيقـ القرـارـ 425ـ وـبـالـتـنـسـيقـ الـكـامـلـ معـ سـورـياـ، وـهـمـ معـ إـنـهـاءـ حـالـةـ الـحـربـ معـ الـيـهـودـ إـذـاـ ماـ حـصـلـ إـجـمـاعـ عـرـبـيـ عـلـىـ ذـلـكـ، ولاـ يـقـبـلـونـ بـأـيـ اـتـقـاقـ مـنـفـرـدـ عـلـىـ غـرـارـ اـتـقـاقـ 17ـ آـيـارـ، ولـذـلـكـ اـعـتـبـرـوـاـ أـنـ الـاتـقـاقـ الـفـلـاسـطـيـنـيـ وـالـأـرـدـنـيـ هوـ «ـاـخـتـرـاقـ فـيـ الـجـسـمـ الـعـرـبـيـ ...ـ وـفـيـ جـدـارـ

الصمود العربي».

وأما الموقف من المقاومة؛ فهي خيارهم «ولكن خلف الجيش اللبناني»، وكما قال طه ناجي: إن «الوطن عندما يطلب المقاومة الشاملة فيبدأ الجيش اللبناني في الطليعة، لن ترانا إلا خلف هذا الجيش».

وأما موقف «الأحباش» من أطراف المجتمع اللبناني وطوائفه وجماعاته وجمعياته وأحزابه فمختلفة ولا تستوي ضمن صعيد واحد، فإذا كانت العلاقة بالدولة تقع في مستوى الخدمة، فإنها تقع مع الطوائف والأحزاب غير السنوية في مستوى المواعدة، فيما تصعد إلى مستوى الصراع مع الداخل الإسلامي الخاص، ممثلاً بالطائفة السنوية.

يتجسد موقف المواعدة في العلاقة بالأطراف المسيحية، مسحوباً من مفهوم الوطنية والمواطنة والتعايش الحسن الذي يدافع عنه «الأحباش»، فطربالسي يصرّح بسعفهم إلى التلامم والتواافق معهم بـ«ال усили لإقامة صيغة عيش حسنة تتلاءم والواقع السليم للدولة اللبنانية العصرية فتحن - كما يقول: لسنا من بلد كل أبنائه من المسلمين، كما أنتا لسنا في الفاتيكان»، كذلك لا يفهم الشيخ الحلبي مفهوم الوطنية، إلا من خلال «حاجة لبنان إلى جميع أبناءه المخلصين مسلمين ومسيحيين في ظل صيغة تعايش عادلة بعيدة عن كل مجازفة

لا فائدة فيها، وكل تطرف لا حكمة فيه». والنائب طرابلسى فتح مكتباً له في بيروت الشرقية في منطقة الأشرفية لاستقبال المسيحيين، وكان «الأحباش» قد دعموا نائباً مسيحياً عن دائرة بيروت يُدعى نصري معرف بعد وفاة جوزيف مغیزيل وأعطوه كل أصواتهم، وأداروا حملته الانتخابية كاملة.

وعلاقات الموادعة ذاتها تنسحب إلى العلاقة بحركة أمل الشيعية، وهي علاقة «قوية، وهناك علاقات تنسيق في كثير من المجالات» ورئيس الحركة نبيه بري يرعى بعض احتفالاتهم، كالاحتفال بيوم الجيشين. ولكن علاقة الموادعة مع الطائفة الشيعية تحول إلى مداراة مع «حزب الله» فالعلاقة به، هي «علاقة عادية لا علاقات تحالفية سياسية»، وتکاد تكون باردة في أحيان كثيرة، ومرد ذلك إلى كون «حزب الله» يقع برأيهم ضمن الحركات «الأصولية» التي تناهضها «جمعية المشاريع»، ولكونه حركة مقاومة في الجنوب تتم مداراته وعدم التعرض له. كما ويتم إظهار موافقتهم للطائفة الشيعية في الموقف من معاوية وأنه كان على باطل في حربه لعلي في حين كان علي على الحق. وأما العلاقة بالحزب التقدمي الاشتراكي (حزب درزي)، فهي علاقة حسنة على العموم. وذلك عائد إلى عدم الاختلاط الديموغرافي بين السنة والدروز وغياب التنافس على النفوذ مع الدروز.

مهما يكن من أمر، فقد بدا السلوك السياسي لجمعية «الأحباش» في ميدان التطبيق حالة سياسية تقليدية بامتياز، فقد كان سلوكاً متماهياً مع شروط اللعبة اللبنانية، التي تقوم على تحالفات الطوائف والمذاهب والأحزاب، تبعاً للمعايير الداخلية والمؤتمرات الخارجية إقليمياً ودولياً.

كسواهم من التيارات الإسلامية الأصولية والسلفية، راحت جمعية المشاريع تنشئ لنفسها مبررات عقدية من الكتاب والسنة من أجل توسيع دخولها إلى الميدان السياسي اللبناني، بصفته الطائفية والمذهبية، ولعل الطبيعة السياسية الاستثنائية للحالة اللبنانية سمحت بفعل مرونتها الزائدة في توفير تلك المبررات حتى لو جاءت من مصادر ومرجعيات إسلامية لا تتفق معها على الاجتهد الفقهى والخلفية الأيديولوجية.

لقد كان ثمة تغيير سبق عمليات الانتقال وهياً لها، وسنجد أن تحولاً جرى في الصعيد الفكري قبل أن نشاهد ظاهرة فعلية في صعيد الممارسة السياسية. من خلفيات هذا التحول: الاجتهد التالي : «إن من الممكن للإسلاميين أن يعبروا في داخل الندوة النيابية، عن موقفهم الإسلامي في مجالات التشريع، بالعمل على منع التشريعات المضادة للتشريع الإسلامي، ومواجهة المشاريع الظالمة والطاغية، التي

يراد من خلالها استبعاد الأمة، واستغلالها واستعمارها، وتحويلها إلى أمة ضعيفة مستسلمة ذليلة، فيما يخطط له ممثلو الحكم الفاسد والاستكبار الغاشم، ويعبرون في الوقت نفسه عن معارضتهم للتشريع بوصفه مبدأً، فيما لا يملكون أمر الخوض فيه. ويمكن لهم – في الوقت نفسه – أن يفسحوا المجال للتشريعات الإسلامية، وأن تفرض نفسها على الساحة، من خلال التحرك العملي، من أجل إقرارها في القانون، بطريقة أو بأخرى، ويؤكد وجودها بوصفها حركة ضد الانحراف، عندما توحى بأن شرعية وجودها في الداخل، منطلقة من موقع الشرعية، حتى في العمق العميق لقاعدتها الشعبية، لأن مسألة الالتزام الواقعي لا يعني الالتزام من ناحية المبدأ، بل كل ما هناك هو أن الوسيلة قد تكون في بعض المراحل؛ الوسيلة الواقعية الأقرب، للوصول إلى الواقع المقدم للاتجاه الإسلامي في الساحة.

مثل هذا الاجتهد وسواء من اتجهادات مماثلة، يسرت للإسلام السياسي بشقيه السنّي والشيعي عبور المر الإجباري إلى شرعية المجتمع السياسي والعمل البرلماني، وعلى الأقل لم يعد للإسلاميين خشية من هفوة السقوط في ما يتعدى النص الشرعي الذي يحمله ويتقيد بأصوله، أما ما يلي ذلك، فشأن التجربة أن تمنحه صفة المشروعية أو عدمها.

لم يكن التيار الإسلامي عموماً و تيار «الأحباش» على وجه الخصوص متربياً من ممارسة العملية الديمقراطية اللبنانيّة في مستوياتها المختلفة، على الرغم من حداثة تجربته في الحياة السياسيّة عموماً. لقد توافر لديه من الاجتهداد السياسي المشفوع بفتاوی فقهائه ما يدفعه إلى خوض التجربة براحة أكبر، لا سيما أنّ العمل البرلماني بالنسبة إليه غايته الإصلاح والمرحلية، وإحدى الاجتهدادات النظرية في هذا المجال تُبيّن أنه «إذا لم تكن الثورة مؤجلة، فإن علينا أن نعمل على إيجاد بعض الأجواء والتشريعات والأساليب الإسلاميّة للفرد، والمجتمع، ليعيش الناس - ولو في بعض آفاقه - بوصفه وسيلة من وسائل التحضير للثورة (...) في ضوء هذا ربما يكون الدخول في مؤسسات الديمقراطيّة أو العمل في ساحة اللعبة السياسيّة للحكم الظالم مانعاً للأمة من السقوط في أحضان التيارات الكافرة بالكامل».

وهكذا لم تنفصل التجربة النيابية للإسلاميين - سنة و شيعة - عن تجربتهم السياسيّة والاجتماعية؛ لقد كانت تجربة مركبة وصارمة، ومتداخلة في الأداء حيال كل صغيرة وكبيرة، وسيبدو الأمر كما لو أن محاكمة التجربة النيابية هي في ذاتها محاكمة للتجربة السياسيّة، لا سيما وأن العمل السياسي في لبنان ظلّ يرزاً منذ برلماني 92-96 تحت مؤثرات وتيارات أمنية واجتماعية وسياسيّة واقتصادية غير مستقرة.

لكن هل استطاعت الظاهرة الإسلامية «المجلسية» أن تحول إلى تيار له أداؤه وحركته ومفاعيله ومؤثراته داخل السلطة التشريعية؟

إن هذه الظاهرة بسبب عضويتها الصارمة بقيت تنوء تحت وطأة شروط ظهورها؛ أي أنها أخضعت لوجبات المنطق الطائفي. وهذا يعود إلى عوامل التداخل الكثيف بين ضرورات – وجود واستمرار وتحصين – التيار الإسلامي في الميدان، وبين متطلبات المرونة القسرية حيال سلطة سياسية علمانية يمتزج خطابها بشعارات طائفية ومذهبية حادة.

مستخلصات إجمالية

لعل من أبرز ما ذهبنا إليه في هذا البحث، هو أن مناخ التصوف التاريخي في لبنان، لم يكن له أن ينمو ويتطور إلا ضمن ظروف وشروط التطور التاريخي للكيان اللبناني، بكل تعقيداته وكثافة زمنه السياسي والإجتماعي والطائفي، وبالتالي ضمن البيئات الديموغرافية للمذاهب الإسلامية السننية وتحديداً في المدن الساحلية بيروت وطرابلس وصيدا. ناهيك عن القرى النائية في شمال لبنان.

ولأنه من طبيعة التصوف الطرّقي، السير باتجاه الحق والتزام شريعة الوحي في سياق تقاليد وطبقسيات خاصة بكل طريقة، فقد كان

بديهياً أن تكون مقاربته للعمل السياسي بوصفه عملاً دينياً بامتياز. لكن النأي بالنفس عن السياسة بوصفها لعبة يومية كانت بالنسبة إلى الجماعات والفرق الصوفية، أدنى إلى إجراء تقوّي خشية الوقع في ما يخالف الشرع وأحكامه. وفي التجربة اللبنانيّة ما يظهر بوضوح إلى أية درجة سعت الصوفية فرقاً وتيارات للابتعد عن العمل السياسي التقليدي بصيغته الطائفية والمذهبية.

وربما للأسباب المتعلقة بالبنية اللبنانيّة الطائفية ظلت هذه الفرق والتيارات ضمن كهوفها المغلقة من دون أن تفادرها حتى في أكثر المراحل التاريخية احتداماً. وإذا كان «الأحباش» قد خرقوا جدار هذه «القاعدة التقوّيّة» فذلك عائد إلى ظروف النشأة التي ترافقت مع تحولات شديدة الحساسية في تطور البيئات الإسلاميّة، والتحولات التي طرأت على المرجعية السنّية في خلال العقود الماضية.

ولو كان لنا من مقارنة بين حركة التصوف اللبناني وما يماثلها في المعيط العربي – الإسلامي، لظهرت لنا اختبارات واتجاهات متناقضة حتى داخل الفرق نفسها، وهذا يعود إلى المنطق الخاص الذي حكم كلاً من هذه الاختبارات والاتجاهات.

ففي التجربة الجزائريّة على سبيل المثال سوف نجد دخولاً في السياسة ونأياً عنها في الوقت نفسه. وذلك على الرغم من أن

إنجاز التحرير الكامل من الاستعمار الفرنسي تحقق بفعل التصوف التحريري الذي في قيادة تجلى الأمير عبد القادر الجزائري. فلقد انتشر المد الصوفي ابتداءً بالقرن السادس عشر، حيث وجدت هذه الطرق الصوفية لأجل التأثير الاجتماعي والثقافي والديني، لكل الفئات الاجتماعية دون استثناء، سواء في المدن، أو في الأرياف، ولقد حملت هذه التنظيمات على عاتقها مهمة تلبية كل الحاجات الدينية والاقتصادية والسياسية، وبالتالي أصبحت بحكم الواقع مخولة الدفاع بقوة عن المصالح الفردية والجماعية ضد كل أشكال الاعتداء الداخلي والخارجي.

ولقد كان من الصعوبة بمكان تحديد توجه سياسي واضح المعالم للتنظيمات الصوفية الجزائرية، سواء في الزمان أو المكان، وذلك لعمق الاختلافات الاجتهادية المذهبية التي امتازت بها والمتمثلة في توجهات متذبذبة. فهي تتارجح بين مقارعة المحتل الأجنبي تارة ومهادنته والتفاوض معه تارة أخرى، إلى غاية التعامل معه على أساس أنه ابتلاء من الله و مجال للهروب من قضاء الله وقدره⁽¹⁷⁾.

ففي هذا الصدد، يصرّح الشيخ التيجاني بكل أسى: «أفضل المكوث في هدوء الحياة الدينية، وأهتم بشؤون السماء، خاصة في هذا

(17) انظر: د. محمد بن علي - الطرق الصوفية وشكلية السلطة والحداثة في التجربة الجزائرية - فصلية الكلمة - العدد 74 - شتاء 2012.

الطرف الذي لا أملك فيه القوة والتأثير المفترضين. وإذا كان الأمر بيد الله أن يُخرج الفرنسيين من بلاد المسلمين إلى ما وراء البحر، فإنه ليس بحاجة إلى يدي لإتمام هذه المهمة المقدسة (...)، إن انشغالى بالحياة الدينية أجبرنى على قيادة أتباعى على حب الله، وذلك بتجنّبهم الصراعات الدينوية التي لا يمكن معرفة نهايتها»⁽¹⁸⁾.

هذه السلبية في النظر إلى العمل السياسي المباشر، سند مازوازياً بها بهذا القدر أو ذاك في التجربة «الأحباشية»، ذلك على الرغم من التوغل اللافت للعاملين في تلك التجربة داخل السياسات المحلية اللبنانية خلال العقددين المنصرمين.

مثل هذه المفارقات في عمل وسلوك الحركات الصوفية، مرجعها إلى امتلاء وعائتها العقدي والأيديولوجي بإمكانات تتيح له الجمع بين متناقضات ومتباينات لا تقدر عليها الأطر السياسية والدينية والاجتماعية الأخرى. ذلك أن ما يميز التيارات الصوفية من سواها من القوى الدينية، هي قابليتها إلى التكيف والحقائق السوسيولوجية المحلية المتأسسة على الجهوية السياسية والطائفية والمذهبية كما في الحالة اللبنانية. وهذا ما جعلها محل نقد وشبّهة من التياراتعروبية والإسلامية على اختلاف رؤاها وتوجهاتها.

(18) Rinn.l.marabouts et khouan . etude sur l'islam en algerie . jourdan.alger .1884.p 426 .

انتقال الطريقة السعدية من بلاد الشام إلى بلاد البلقان وحضورها هناك

محمد م. الأرناؤوط^(*)

الطريقة السعدية في بلاد الشام

على الرغم من الوجود المبكر في بلاد الشام للشخصيات في تاريخ التصوف مثل إبراهيم بن أدهم (ت 162هـ/778) وعبد الرحمن بن أحمد أو أبو سليمان الداراني (ت 205هـ/820 أو 215هـ/830) وغيرهم فقد خلقت الحروب ضد الفرنجة أرضية جاذبة للصوفية خلال الدولة الأيوبية 570-658هـ / 1174-1260م، التي اهتمت ببناء المنشآت الخاصة (الخانقاوات) لرعايتهم على نحو غير مسبوق⁽¹⁾.

(*) أستاذ التاريخ الحديث في جامعة آل البيت / الأردن.

(1) للتوسيع حول ذلك انظر: محمد محمد أمين، الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر 923-648هـ / 1250-1517م، القاهرة (دار النهضة العربية) 1980، ص 204-205.

تزامن هذا مع ظهور الطرق الصوفية في الجوار (العراق وتركيا ومصر) كالقادرية التي أسسها في بغداد الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت 561هـ/1165م) والطريقة الرفاعية التي أسسها في واسط الشيخ أحمد الرفاعي (ت 578هـ/1182م) والطريقة المولوية التي تنسب إلى مولانا جلال الدين الرومي (ت 672هـ/1273م) والطريقة البدوية التي أسسها في طنطا الشيخ أحمد البدوي (ت 675هـ/1276م) وغيرها⁽²⁾.

وبالمقارنة مع هذه الطرق وغيرها (النقشبندية والشاذلية والخلوتية الخ) التي جاءت من الجوار؛ وانتشرت في بلاد الشام فإن الطريقة السعدية التي أسسها الشيخ سعد الدين الجباوي (نسبة إلى جبا الجولان تمييزاً لها عن جبا حوران)، تعتبر من أقدم الطرق المعروفة في العالم الإسلامي والأولى التي أسست في بلاد الشام لتنتشر منها إلى الجوار (مصر ومنها إلى ليبيا والسودان وتركيا ومنها إلى البلقان).

وفي ما يتعلق بالشيخ سعد الدين الجباوي، الذي تنسب إليه هذه الطريقة، نجد أن الروايات تختلف حول حياته وسنته وفاته وعلاقته بالطرق الأخرى وذلك باختلاف المصادر والروايات والكرامات الشائعة عنه لدى أتباع الطريقة السعدية. وكان من أقدم من أشار إليه المؤرخ السخاوي (ت

(2) للتوسيع حول هذه الطرق الدينية وغيرها انظر: د. عبود عبد الله العسكري، تاريخ التصوف في سوريا: النشأة والتطور، دمشق (دار النمير) 2006؛ سبنسر ترمنجهام، الفرق الصوفية في الإسلام، ترجمة ودراسة وتعليق د. عبد القادر البحروي، القاهرة (دار المعرفة الجامعية) 1994.

902هـ / 1497م) الذي ذكر رفعة قدره مع الإشارة إلى أن أولاده وأحفاده اشتهروا بأنه «من كان مخبلاً في عقله يشفى ببركتهم وبركة أسلافهم، إخوان خير ما لديهم خلل في عقائدهم ولا في مذاهبهم فهم أهل كتاب وسنة»، دون أن يذكر شيئاً عن الطريقة أو عن سنة وفاته⁽³⁾.

وبحين جاء المؤرخ نجم الدين الغزي الدمشقي (ت 1061هـ / 1651م) لينجز مؤلفه المعروف «الكواكب السائرة في أعيان المائة العاشرة» كانت قد شاعت عن الشيخ حسن صورة جديدة بين أتباعه تقول إنه «كان من قطاع الطرق» ثم «فتح الله تعالى عليه وكوشف بالنبي»، وهو ما أعطى «خاصية» لشيخ الطريقة بأنهم «يبرئون من الجنون بإذن الله»⁽⁴⁾. كما واختلفت المصادر اللاحقة حول سنة وفاته (ما بين 621هـ / 1224 إلى 700هـ / 1300) وحول علاقته بالطرق الأخرى حيث هناك من نسبة إلى أخيه الأكبر الشيخ مزيد لينتهي إلى أن «الشيخ مزيد أخذ الطريقة الرفاعية عن الشيخ أحمد الرفاعي»، لتكون بذلك الطريقة السعدية متفرعة عن الرفاعية⁽⁵⁾.

(3) شمس الدين محمد السخاوي، طبقات الأولياء، مخطوط في مكتبة الأسد رقم 16672 نقلًا عن: محمد غازى حسين أغأ. الطريقة السعدية في بلاد الشام، دمشق (دار البشائر) 2003، ج. 1، ص 230.

(4) نجم الدين الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، تحقيق د. جبرائيل سليمان جبور، ط 2 بيروت (دار الأفاق الجديدة) 1979، ج. 1، ص 174-175.

(5) حسين أغأ، الطريقة السعدية، ج. 1، ص 190-191.
وفيما يتعلق بالرأي الأول الذي يعتبر السعدية فرعاً للرافعية يلاحظ أن أهم الباحثين الأوكربيين (لو شاتلييه، دبون وکوبولاتي، بليس، جب وبوون الخ) قد أخذوا بذلك:

A.Dietrich. *Sa'diyya. The Encyclopaedia of Islam. new edition. vol.VIII. Leiden (E.J.Brill) 1995. p.729.*

لكن الدراسة الحديثة التي أنجزها الباحث محمد غاري حسين آغا، بالاستناد إلى المصادر السعدية، التي يسلم بها باعتباره من أتباع الطريقة، تنتهي إلى صورة أخرى. وهكذا حسب المصادر السعدية ينتمي الشيخ سعد الدين إلى الأشراف الأدارسة في المغرب طلبا للأمان من ملاحقتهم، وإلى هؤلاء يعود والده الشيخ يونس الحسني الشيباني المكي الذي استقر في مكة المكرمة ووجهه من هناك بعض أولاده ومنتبعهم للجهاد ضد الفرنجة في بلاد الشام.

وحسب هذه الرواية أيضاً فقد اعترض هؤلاء جماعة من قطاع الطرق وانضم إليهم الشاب سعد الدين لكي يهدى لهم. وقد اهتدى هؤلاء وغيرهم بعد أن ظهر له ثلاثة فرسان بيض كان على رأسهم الرسول محمد صلى الله عليه وسلم والإمام علي رضي الله عنه، وأن الرسول نفع على ثلاث تمرات أعطاها له الإمام فتفتح عليها وقدمها لسعد الدين مع الدعاء بالخير له ولذريته إلى يوم القيمة. وحسب هذه الرواية فقد اختار الشيخ سعد الدين بعد ذلك خربة جبا ليبنى فيها رباطاً ومسجدًا حيث دفن هناك. وقد سجل على ضريحه الذي جدد في وقت متاخر أنه ولد سنة 460هـ/1067هـ وتوفي السنة 575هـ/1179هـ⁽⁶⁾.

ترك الشيخ أو نسب إليه الكثير من المؤلفات والأوراد، التي اشتهرت

(6) المرجع السابق، ج 1، ص 222-226 و 272.

مع انتشار الطريقة السعدية الجديدة بفضل أولاده وأحفاده. ومن هؤلاء تجدر الإشارة إلى ابنه الشيخ شمس الدين محمد الأنور (أبو العلا)، الذي «يعود إليه الفضل في نشر هذه الطريقة وتدوين مبادئها وتعداد مناقب وأحوال مؤسسها الشيخ سعد الدين»⁽⁷⁾. بينما قام حفيده الشيخ حسن السعدي الجباوي بالانتقال إلى دمشق وحول تربة غير مكتملة لنائب الشام المملوكي اينال الجكمي في نهاية الصاحبة الجديدة بجنوب دمشق (الميدان) إلى زاوية للطريقة السعدية، وتوفي هناك في التاريخ الذي حدده المؤرخ الدمشقي المعاصر ابن طولون: 11 جمادى الأولى 914هـ / 7 سبتمبر (أيلول) 1508⁽⁸⁾، أي عشية الفتح العثماني لبلاد الشام.

وقد اشتهر الشيخ حسن هذا بـ«الكبير» دلالة على مكانته العلمية والصوفية تمميزا له عن عدة شيوخ آخرين حملوا الاسم ذاته. وقد ذكر عنه المؤرخ الغزى أنه «كان يقصد للزيارة والاجتماع به إلى دمشق الشام للتبرك وأخذ إجازة أو رواية عنه»، حتى أن العالم المشهور محمد بن عراق (توفي 933هـ/1526) حين انتقل من بيروت إلى دمشق اجتمع بثلاث شيوخ للصوفية منهم الشيخ حسن⁽⁹⁾. وقد أصبحت هذه الزاوية مركز الطريقة السعدية في بلاد الشام ومنها كانت تمنع الإجازات للشيوخ الذين

(7) المرجع السابق، ج.2، ص.17.

(8) ابن طولون، مفاكهة الخلان في حوادث الزمان، تحقيق محمد مصطفى، القاهرة (المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر) 1962، ج.1، ص.332.

(9) الغزى، الكواكب السائرة، ج.1، ص.62.

نشروا الطريقة السعدية في تركيا والبلقان، بالإضافة إلى أنها أصبحت لها مكانة معتبرة في الدولة العثمانية حيث كانت تتوقف عندها طلباً للبركة قافلة الحج الشامي باعتبارها كانت تقع تماماً على طريق الحج⁽¹⁰⁾.

وقام حميد آخر للشيخ سعد الدين يحمل الاسم نفسه (الشيخ حسن) ببناء مسجد الذبان في نهاية ضاحية الشاغور جنوب دمشق في جوار مقبرة باب الصغير؛ حيث دفن فيه بعد وفاته في 988هـ/1580م كما وثق ذلك المؤرخ الغزي⁽¹¹⁾. وقد تحول هذا المسجد إلى زاوية للطريقة السعدية، وبذلك أصبحت الثانية من حيث الأقدمية والأهمية بالنسبة للطريقة السعدية في دمشق. وقد هدمت هذه الزاوية التاريخية لأجل شق طريق جديد في 1972 ونقل ضريح الشيخ حسن إلى مكان مجاور في محلة السوقية حيث لا يزال هناك⁽¹²⁾.

وبالإضافة إلى هاتين فقد بني أحد رجال الطريقة السعدية مسجداً وزاوية للطريقة السعدية في محلة القيمرية بدمشق القديمة (أي داخل الأسوار)؛ وخصص لها الكثير من الأوقاف. وحسب المؤرخ محمد جميل الشطي (1882-1959) الذي اطلع على وقفيّة الزاوية فإن الشيخ محمد السعدي الدمشقي هو من أنشأ هذه الطريقة في 1282هـ

(10) انظر تفاصيل ما كان يحدث في ذلك اليوم: حسين آغا، الطريقة السعدية، ج. 2، ص. 73-72.

(11) الغزي، الكواكب السائرة، ج. 3، ص. 139.

(12) حسين آغا، الطريقة السعدية، ج. 2، ص. 99-100.

(1865م) وجعلها زاوية للطريقة «يحضر عنده المشايخ والعلماء والخاصة والعامة»⁽¹³⁾. وتعتبر هذه الطريقة مهمة لموضوعنا لأنها هي التي حفظت فيها (لسبب ما) الإجازات التي كانت تمنح لخلفاء الطريقة السعدية في تركيا والبلقان⁽¹⁴⁾.

وبالمقارنة مع الطرق الأخرى فقد أعطت السعدية الذكر أهمية كبيرة، وأصبح لكل زاوية ليال معلومة من كل أسبوع طيلة أيام السنة يعقدون فيها حلقات الذكر بالإضافة إلى مواسم معينة يحتفلون بها وهي تختلف من زاوية إلى أخرى. وبشكل عام كانت حلقات الذكر تبدأ بقراءة أوراد الطريقة السعدية وبعض المنظمات الشعرية (التي تسمى «الإلهيات» في تركيا والبلقان) والتي تتضمن التوسل إلى الله ومدح الرسول وشيخ الطريقة والبحث على الاستفرار في مقام المحبة والفناء في الله⁽¹⁵⁾.

انتقال الطريق السعدية إلى بلاد البلقان

كان من الطبيعي حسب الموقع الجغرافي أن تمتد الطريقة السعدية إلى تركيا المجاورة، ومنها إلى البلقان. وفيما يتعلق بتركيا فقد انتقلت

(13) محمد جميل الشطي، *أعيان دمشق في القرن الثالث عشر ونصف الرابع عشر*، دمشق (المكتب الإسلامي)، 1972، ص248.

(14) حسين آغا، *الطريقة السعدية*، ج2، ص150، ولدينا في صفحة 228 صورة عن سلسلة خلفاء الطريقة السعدية في البلقان.

(15) المرجع السابق، ج2، ص71.

الطريقة السعدية إلى هناك في مطلع القرن الثامن عشر على يد الشيخ إبراهيم الشامي أبو الوفا الذي تأسس معه فرع الوفائية السعدية، والشيخ عبد السلام الشيباني (توفي 1165هـ/1751) الذي تأسس معه فرع السلامية السعدية، وأصبح للطريقة السعدية في نهاية القرن الثامن عشر أربعة زوايا في اسطنبول⁽¹⁶⁾.

وإلى ذلك القرن أيضاً يعود انتقال وانتشار الطريقة السعدية في البلقان. ويرتبط ذلك بشخصية مركبة يختلط فيها التاريخ بالكرامات الأقرب إلى الأساطير، ألا وهو الشيخ سليمان بن حسين الذي تخلّص في شعره باسم «عاجز» ليشتهر بعد ذلك أكثر باسم عاجز بابا baba Axhizi (حوالي 1637-1728م). ولدينا من المعطيات ما يفيد أن سليمان المذكور ولد قرب مدينة شكوردا Shkodra بشمال ألبانيا، وهناك من يقول أنه من عائلة بوشاتلي Bushati المعروفة⁽¹⁷⁾ دون أن يؤكد ذلك بدليل قاطع، التي كانت مركز الولاية العثمانية التي تحمل اسمها وأهم مركز للثقافة الإسلامية في ألبانيا. وبيدو أنه قد أتم دراسته الأولية في شكوردا ثم ذهب إلى عاصمة الدولة العثمانية للالتحاق بإحدى المدارس المعروفة لتابعة دراسته هناك. وبعد تخرجه من المدرسة أراد أن يبقى فترة في اسطنبول

(16) Dietrich. Sa'diyya. p.731; Metin Izeti. Kllapia e tasavvufit. Shkup (BFI-FSHI) 2004. p.169.

(17) للمزيد عن هذه الأسرة ودورها انظر مقالتنا: سنوات شيخ الازهر حسن المطراني في ألبانيا، ملحق تراث «جريدة الحياة» 11/2/2012.

ليكتسب خبرة هناك، حيث تعرف على الشيخ إبراهيم وأخذ منه إجازة بالطريقة السعدية⁽¹⁸⁾.

وهنا يختلط التاريخ بالأساطير. فالرواية التاريخية تقول إنه ذهب إلى اسطنبول، وأخذ إجازة الخلافة (إجازة نامه) بالطريقة من الشيخ إبراهيم الشامي، الذي يوحي لقبه أنه قد جاء لتوه من دمشق التي تعرف عند الأتراك باسم «شام» أو «شام شريف». أما الكرامة المروية عنه وعن شيخه الذي أخذ الإجازة منه فتقول إن خليفة الطريقة السعدية الشيخ إبراهيم قد جاء إلى اسطنبول بالصدفة في الفترة التي كان فيها سليمان وصديقه عبد السلام يعيشان معاً في اسطنبول.

كان الشيخ إبراهيم يجد عليه الفقر ويعيش على الصدقات وينام الليل في جامع آيا صوفيا. وفي أحد الأيام مرضت ابنة السلطان وعجز الأطباء عن علاجها فأخبر أحد رجال الحاشية السلطان عن الشيخ إبراهيم فأحضره في الحال وتمكن من علاجها. وقد فرح السلطان كثيراً بشفاء ابنته وقدم هدية كبيرة للشيخ إبراهيم ولكنه رفض ذلك. ولما سمع سليمان بهذا الأمر رغب مع صديقه عبد السلام بزيارة الشيخ إبراهيم في جامع آيا صوفيا. وبعد أن وجداه سألهما عمما يريدان فأخبراه أنهما يريدان أن يكونا من مريديه، فقال لهما الشيخ إنهما يبدوان من الأغنياء ولا يمكن

(18) Dzemal Cehajic. Dervishki redovi u jugoslovenskim zemljama. Sarajevo (Orijentalni institut) 1986. p.149.

أن يصبحا مریدین لفقیر مثله.

ولما أصرًا قال لها الشیخ إبراهیم: «إذا أردتما أن تصبحا مریدین تعالا عندي في الفجر واستعدا لطريق طویل». وفي فجر اليوم التالي استعد سلیمان وعبد السلام ووضعا ما معهما من لیرات ذهبیة في الحزام وذهبا عند الشیخ إبراهیم في الجامع، فأخذهما إلى شاطئ البحر وألقى هناك الجلد الجاف الذي يتشربه في الماء وطلب منهم الصعود معه، ولكن الجلد أخذ يفرق معهم في الماء فطلب الشیخ إبراهیم منهما إلقاء الثوابين (اللیرات الذهبیة) التي معهما ليتمكنا من النجاة. ومع إلقاء اللیرات الذهبیة استوى الجلد وأصبحا مریدین له، فطلب الشیخ إبراهیم من سلیمان بعد أن أجازه أن ينشر الطريقة في الروملي/ البلقان⁽¹⁹⁾.

وبالعودة إلى التاريخ تقول الروایات: إن الشیخ سلیمان توجه إلى بلاده مع أولاده الثلاثة (دانیال ولطف الله وعبد الوهاب) وتوقف في طريق عودته في مدينة جاكوفا Gjakova بکوسوفا، التي كانت تنمو بسرعة آنذاك كمركز تجاري وإسلامي، حيث حظي هناك بدعم من مراد اغا بن آدم باشا متصرف شکودرا المجاورة، الذي بني له التکیة السعدیة ثم المدرسة الكبرى الأولى في إطار وقفه الذي وثقه فيه 1732. وقد اشتهرت هذه التکیة وما تزال باسم «التکیة الكبرى» أو التکیة الأم لأنها انطلقت

(19) Izeti. Kllapia e tasuvvufit. pp.172173-

منها الطريقة السعدية لتنتشر في المناطق المجاورة، وبالتحديد في مقدونيا وصربيا وألبانيا. فبعد سنوات تابع الشيخ سليمان ابنه دانيال على رأس التكية الكبرى في جاكوبيا بعد منحه إجازة بالخلافة إلى جانب ابن الآخر لطف الله وتتابع طريقه مع ابنه الثالث عبد الوهاب إلى مدينة بريزرن Prizren المجاورة التي تحولت بسرعة بعد الفتح العثماني إلى مركز للثقافة الإسلامية في البلقان⁽²⁰⁾، حيث أسس في ضاحية بريزرن في المكان الجميل ماراش Marash المطل على المدينة التكية السعدية الثانية التي بقي على رأسها حتى وفاته في 1743. وفي ما يتعلّق ببريزن لدينا كرامات مروية عن الشيخ سليمان، منها أن أحد السكان أراد إخراج الشيخ في فصل الشتاء فطلب منه إثباتاً لمكانته أن يستخرج العنبر في الكرم المغطى بالثلوج. وتقول الرواية أن الشيخ سليمان مد يده تحت الثلوج واستعلن بالله فأخرج العنبر من الفروع الجافة⁽²¹⁾.

وقد نقشت على شاهدة ضريحه المحفوظ حتى الآن قصيدة جميلة تؤرخ لوفاته في آخرها على عادة ذلك الوقت:

الشيخ الكامل، البير الواصل ومظهر فيض الله

(20) للمزيد عن مدينة بريزرن وما فيها من طرق وكتاباً صوفية انظر المقالة الخاصة بها في الطبعة الجديدة من الموسوعة الإسلامية: M.Kiel. Prizren. The Encyclopaedia of Islam. new edition. vol.VIII. Leiden (E.J. Brill) 1995. pp.337341-.

(21) Dr.Miokom Zeqo.Teqet shqiptare te sektit mistik te poetit Persian Saadi

انتقال الطريقة السعدية من بلاد الشام إلى بلاد البلقان وحضورها هناك

الشيخ سليمان الواصل إلى سر الفناء

أوحد عصره في العلم والحكمة

الواقف على سر وارث علم الرسول الأعظم

بالذكر والفكر استفرق في الأوراد السعدية

إلى أن توصل إلى سر سعد الدين

وبعد أن نزلت آية «وكل من عليها فان»

بقي ينتظر بشوق تتمتها «رجع...»

وفي النهاية أخذه عشق المحبوب

قال «ياهو» إنك تنقل كل العالم إلى الخلود

طارت روحه بشوق من جسمه

حيث استقرت في مقعد صدق بأمر من الله: 1160⁽²²⁾

(22) Nehat Krasingi.Dy dokumente gjenealogjike te rendesishme.Dituria Islame 59.(22) Prishtine 1994.p.60.

وإلى حين وفاته تقول الروايات المتناقلة عنه، التي لا تقصه المبالغة، أنه قد أسس 72 تكية للسعديّة في المناطق الالبانية التي تشمل هنا مقدونيا وكوسوفا وألبانيا وجنوب غرب صربيا⁽²³⁾. وفيما يتعلق بألبانيا يعترف الشيخ رجب في كتابه «التصوف الإسلامي والبكتاشية» أن السعديّة قد أصبحت من الطرق المعروفة في ألبانيا⁽²⁴⁾، حيث انتشرت تكاياها في Leskoviku وجيروكاسترا Tepelena وتيلينا Gjirokastra وTirana وتروبويها Tropoja وTirana⁽²⁵⁾.

وفيما يتعلق بالتكية الكبيرة التي أسّها الشيخ سليمان في بريزرن ودفن فيها نجد أن سلسلة شيوخ الطريقة السعديّة في البلقان المحفوظة بالزاوية السعديّة بدمشق القديمة توضح أن ابنه عبد الوهاب أخذ منه إجازة بالخلافة وخلفه في مشيخة الطريقة حتى وفاته في 1174 هـ/ 1760م، بينما نجد حفيده الذي يحمل اسمه (سليمان بن عبد الوهاب) ذهب إلى تكية الجباوي في دمشق لأخذ إجازة بالخلافة من هناك ، وكذلك فعل الحفيد الآخر أحمد بن عبد الوهاب⁽²⁶⁾ .

(23) Muhamed Pirraku.Cjurme te veprimitarise letrare shqipe me alphabet arab ne Kosove. Ditura 12-. Prishtine 1978. p.89.

(24) Baba Rexhepi. Misticizma islame dhe Bektasizma. New York 1070. p.102

(25) Izeti. Kllapia e tasavvufit. p.173

(26) ترد هذه المعطيات وغيرها في نسختين مختلفتين لسلسلة خلفاء الطريقة السعديّة في بلاد الالبان نشرها الباحث نهاد كراسنيتش لأول مرة في مجلة «النور الإسلامي»، (عدد 59 ، بریشتينا 1994) ثم أعاد نشرها في كتابه «اسهامات ألبانولوجية» الذي صدر مؤخرًا :

Nehat Krasniqi.Kontribute albanologjike.Prishtine (Instituti albanologjik)2011.pp.5173-

أما فيما يتعلق بصربيا فقد انتشرت الطريقة السعدية في بلغراد والمناطق الجنوبية الغربية ذات الغالبية الالبانية، وبالتحديد في نيش وفرانيه Leskovac Nish وليسكوفاتس Vranje. وفيما يتعلق ببلغراد، التي كان تسمى «دمشق الاوربية» حتى مطلع القرن العشرين، فقد قام أحد أتباع الطريقة خلال خدمته في بلغراد (الدفترار حسني آغا) ببناء تكية في 1783 للشيخ مصطفى⁽²⁷⁾. كما قام الشيخ محمد خراباتي ابن أحمد الذي أخذ إجازة بالطريقة من «المعلم الثاني» الشيخ سليمان بإنشاء تكية للطريقة السعدية في نيش Nish وبقي على رأسها إلى أن توفي في 1169هـ/1755م ، وأخذ الإجازة بالخلافة عنه الشيخ علي الذي أسس تكية للطريقة السعدية في لسكوفاتس (لسقوفجه) التي ساهمت في نشر الطريقة السعدية في المناطق المجاورة . ولكن لدينا مايفيد أن الشيخ اللاحق لهذه التكية (الشيخ عبد الفتاح) أخذ إجازة بالخلافة من الشيخ عبد الحليم في بريشتينا ودفن في لسكوفاتس عام 1198هـ/1784م ، وهو مايفيد بوجود تكية للطريقة السعدية في بريشتينا أيضا. ومن تكية لسكوفاتس أخذ الشيخ سليمان إجازة بالخلافة من الشيخ حسن بابا وانتقل ليؤسس تكية في فرانيه حيث دفن فيها في 1291هـ/1873 . ولكن الحرب الروسية العثمانية 1877-1878 وما أدت إليه من انحسار الوجود العثماني في صربيا دفع بالكثير من المسلمين في بلغراد ونيش وفرانيه

(27) Divna Djuric- Zamola. Beograd kao orijentalna varos pod Turcima. 1521-1867. Beograd(Muze grada Beograda). p.72

وليسكوفاتس الى الهجرة نحو الولايات المجاورة التي بقيت ضمن الدولة العثمانية ، حيث عرفا هناك باسم «المهاجرين»⁽²⁸⁾.

وفي ما يتعلق بمقدونيا فقد أصبحت كوبيريلي أو فلس Veles من أهم مراكز الطريقة السعدية في البلقان . ولدينا في مصادر الطريقة (سلالس خلفاء الطريقة) ما يفيد أن الشيخ محمد خراباتي بن حسين أخذ إجازة بالخلافة من الشيخ دانيال ابن «المعلم الثاني» الشيخ سليمان في «التكية الكبرى» بجاكوفا في 1166هـ / 1752م ، وانتقل الى كوبيريلي / فلس ليؤسس التكية السعدية هناك التي دفن فيها عام 1181هـ / 1768م . وقد أسست هناك تكية أخرى للطريقة السعدية ، تكية حسين هود بابا التي اشتهرت أكثر باسم «كير تكية» ، في 1207هـ / 1792م بمساعدة من علي باشا تبلينا الذي كان يسيطر على جنوب ألبانيا . ولكن التكية الام هدمت في 1289هـ / 1872 مع مد سكة حديد سكوبие- سالونيك ، فقام الشيخ مرتضى ببناء تكية أخرى بدلا منها . ومع جلاء أو إجلاء المسلمين عن صربيا بعد إعلان استقلالها في 1878 تلاشى وجود الطريقة السعدية في المراكز المذكورة في الأقضية الاربعة التي ضُمت الى صربيا في 1878 مع انحسار وجود المسلمين هناك وهجرة مشايخ الطريقة الى ولاية كوسوفا التي كانت تضم مقدونيا الغربية وكوسوفا الحالية . ومن هؤلاء كان

(28) لدينا معلومات كثيرة عن الشيوخ الذين تولوا تكاليا ليسكوفاتس وهو انه من تأسيسها حتى ضم هذه المناطق الى صربيا التي أعلنت استقلالها بموجب قرارات مؤتمر برلين في صيف 1878 في سلسلتي خلفاء الطريقة السعدية التي نشرها الباحث كراسنيتشي ، المرجع السابق ، ص 51-73 .

انتقال الطريقة السعدية من بلاد الشام إلى بلاد البلقان وحضورها هناك

الشيخ وفا بابا الذي ذهب إلى سكوبие وأسس تكية للطريقة السعدية في
محله «طوب خانه»⁽²⁹⁾.

ومن هؤلاء «المهاجرين» الذين جاؤوا من جنوب صربيا لدينا الشيخ إسلام الذي هاجر من ليسكوفاتس إلى مدينة جيلان Gjilan بكوسوفا المجاورة، التي نشأت كمدينة بطبع إسلامي في النصف الثاني للقرن الثامن عشر، حيث بني في «محله المهاجرين» تكية للطريقة السعدية في ثمانينات القرن التاسع عشر على الارجح⁽³⁰⁾.

الطريقة السعدية والتطورات السياسية الجديدة

تأثرت الطريقة السعدية انتشاراً وانحساراً بالتطورات السياسية التي عصفت بالمنطقة، وخاصة بـمآل الدولة العثمانية ووصول الأحزاب الشيوعية إلى السلطة بعد الحرب العالمية الثانية.

وفيما يتعلق بالدولة العثمانية يمكن القول أن الحرب الروسية العثمانية 1877-1878 كانت نقطة فارقة في مصير المسلمين في البلقان، حيث جرفت مناطق واسعة من المسلمين وعقدت استنبول معاهدة مذلة مع روسيا القيصرية (سان استيفانو) تخلت فيها عن مناطق

(29) Lidija Kumbarazi-Begovic. Osmanski spomenici bo Skopje. Skopje (Islamska zajednica bo RM) 1998. p.131.

(30) Kadri Halimi. Derviski redovi i njihova kultna mjesta na Kosovu. Glasnik Muzeja Kosova. Pristina 1957. pp.193206-

واسعة ثم جاء مؤتمر برلين في صيف 1878 ليقّن دولياً هذا الانحسار العثماني ويسمح للنمسا باحتلال البوسنة والهرسك أيضاً⁽³¹⁾. وفي غضون ذلك كان تخوف المسلمين على مصيرهم يعبر عن نفسه في حركة سياسية تقاوم سلخ المناطق التي يعيش فيها المسلمون عن الدولة العثمانية، وهي الحركة التي اشتهرت باسم «رابطة بريزرن 1878-1881» وأسست قوات خاصة بها لحماية تلك المناطق وانتهت بالصدام مع الدولة العثمانية التي كانت مجبرة على تسليم هذه المناطق⁽³²⁾.

وما يهم هنا أن شيوخ الطريقة السعدية بزوايا في هذا الحراك الشعبي، حيث ساهم شيخ التكية السعدية في بريزرن الشيخ أمين شيخو في تأسيس «رابطة بريزرن»⁽³³⁾. ونتيجة لهذه التطورات انحصر الوجود المسلم والوجود السعدي من المناطق التي تنازلت عنها الدولة العثمانية لصربيا (و خاصة من مدن نيش و فرانيه وليسوكوفاتس و ضواحيها)، وهو ما أدى إلى انتقال الوجود السعدي إلى مقدونيا وكوسوفا المجاورة، حيث أسس الشيخ وفا بابا تكية في سكوبие بينما أسس الشيخ إسلام تكية في جيلان كما مرّ معنا.

(31) للمزيد حول ذلك انظر كتابنا: الاسلام في يوغسلافيا من بلغراد الى سراييفو، عمان (دار البشير) 1993 . ص 182-183.

(32) للمزيد عن هذه الرابطة ونتائجها: د.أنطوني سوريان عبد السيد، الرابطة القومية لالبانية أو «رابطة بريزرن الالبانية 1878-1881»، القاهرة (دار الثقافة) 1986 .

(33) Poezia e Bejtexnjive. patathenien dhe pergatiten per shty e beri Mr.Hajdar Salihu. Prishtine (Rilindja)1987. p.263

وباستثناء ألبانيا التي أعلنت استقلالها في أواخر 1912 واستقرت حدودها الحالية في 1920 بعد انضمامها إلى عصبة الأمم آنذاك، فإن المسلمين في المناطق الأخرى المذكورة (كوسوفا ومقدونيا وصربيا والبوسنة) أصبحت في أواخر 1918 ضمن الدولة الجديدة التي نشأت آنذاك (مملكة يوغسلافيا). وقد تميزت الدولة الجديدة منذ سنواتها الأولى بسياسة ترهيب ضد المسلمين (وخصوصاً في مقدونيا وكوسوفا والسنجد) لدفعهم إلى الهجرة إلى تركيا، وهو ما أدى بالفعل إلى هجرة مئات الآلوف من المسلمين إلى تركيا خلال مرحلة ما بين الحربين وتدمير وإغلاق بعض الجوامع والتكايا نتيجة لذلك⁽³⁴⁾.

وفي هذا السياق انحصر الوجود السعدي في «مركز السعدية» جاكوفا التي كانت تميز بوجود أربعة تكايا للسعدية، حيث أغلقت تكية واحدة وشفرت «التكية الام» في 1928 بعد وفاة الشيخ كمال شيخو (حفيد المؤسس الشيخ سليمان) دون أن يترك خليفة. وقد قام أخيه الأصغر شوكت بالذهاب آنذاك إلى دمشق ليأخذ الإجازة بالمشيخة

(34) وصل هذا الوضع إلى ذروته في 1938 حين وقعت الحكومة اليوغسلافية بالحرف الأولي اتفاقية مع الحكومة التركية لتهجير معظم المسلمين من جنوب يوغسلافيا (كوسوفا ومقدونيا) إلى تركيا. ولذلك نجد أن مجلة «الأمة العربية» La Nation Arabe التي أسسها شبيب أرسلان في جنيف قد خصصت في عددها 18-19 مقلاً كاماً بعنوان «وضع المسلمين في جنوب يوغسلافيا» يستعرض الحالة السيئة للمسلمين آنذاك. انظر ترجمة كاملة للمقال في ملحق كتابنا: كوسوفو- كوسوفا: بؤرة النزاع الألباني الصربي في القرن العشرين، القاهرة (مركز الحضارة للدراسات السياسية) 1998، ص 125-128.

من شيخ الطريقة السعدية في دمشق آنذاك الشيخ ابراهيم. ولكن بعد وصوله الى حلب تعرض الشيخ شوكت الى الاعتقال من قبل سلطات الانتداب الفرنسي ونقل الى سجن دمشق ، حيث بقي ستة شهور في السجن الى أن تدخل شيخ الطريقة السعدية بدمشق . وقد احتفى به، كما تقول الروايات، الشيخ ابراهيم و عندما عاد الى موطنه ليتولى «التكية الكبرى» جرى له احتفال كبير في أواخر 1929 . وقد تعرض الشيخ شوكت الى محن أخرى بعد وصول الحزب الشيوعي الى الحكم في يوغسلافيا في 1945 واستمرار المعارضة ضده في كوسوفا ، إذ اعتقل لمدة اسبوعين في 1946 بتهمة إيواء معارضين للنظام الجديد . وبعد الإفراج عنه بقي على رأس هذه التكية حتى وفاته في 1952⁽³⁵⁾.

ومن ناحية أخرى كان للتطور السياسي الآخر (وصول الاحزاب الشيوعية الى الحكم) أثره الكبير على المسلمين والسعدية سواء في يوغسلافيا أو في ألبانيا. وكما حدث في 1878 فقد أحـسـ المسلمون بالخطر، هذه المرة من قدوم هذه الاحزاب الى الحكم، ولذلك فقد بادرـوا الى تأسيـس «رابـطة بـريـزـرنـ الثـانـيـة» في 1943، التي انضمـ اليـها شـيخـ التـكـيـةـ السـعـدـيـةـ فيـ بـريـزـرنـ الشـيـخـ مـوسـىـ شـيـخـوـ.ـ وـلـكـنـ بـعـدـ تـمـكـنـ قـوـاتـ الـحـزـبـ الشـيـوعـيـ الـيـوغـسـلاـفيـ منـ السـيـطـرـةـ عـلـىـ بـريـزـرنـ وـكـوسـوفـاـ فيـ صـيفـ 1945ـ قـامـتـ بـإـعـدـامـ مـنـ شـارـكـواـ فـيـ الـقاـوـمـةـ وـمـنـهـمـ الشـيـخـ

(35) Luma-Deda.Drita shkelqyeshme hyjnore.pp.63-81

موسى الذي دفنته في مكان ما خارج بريزرن وأغلقت التكية السعدية في بريزرن. وقد أتبعت ذلك في 1950 بهدم هذه التكية على الرغم من قيمتها العمرانية التاريخية، ولم ترك سوى التربة المجاورة التي تضم أضرحة شيوخ الطريقة بمن فيهم المؤسس الشيخ سليمان⁽³⁶⁾.

وفي الحقيقة تميزت الفترة الأولى من الحكم الشيوعي في يوغسلافيا بسياسة ترهيب منظمة تهدف إلى دفع أكبر عدد منهم إلى الهجرة إلى تركيا، وهو ما أدى بالفعل إلى هجرة مئات الآلوف حتى 1966 حين أعلن الرئيس تيتوف عن عزل نائبه ألكسندر رانكوفيتش الذي حمله مسؤولية تلك السياسة المناهضة للمسلمين . ومع انتهاج النظام اليوغسلافي سياسة جديدة تجاه المسلمين، بعد أن أدت السياسة السابقة إلى انحسار عدد المسلمين وتدمير بعض الجوامع والتكايا ذات القيمة التاريخية، قام النظام الشيوعي في الالباني في تلك السنة بالذات بـ«ثورة ثقافية» على النمط الماوي اتخذت موقف معادياً للدين، وهو ما أدى في 1967 إلى اصدار «مرسوم منع الدين» الذي تحولت الالبانيا معه إلى أول دولة إلحادية.

ونتيجة لذلك فقد أغلقت فورا كل الجوامع والتكايا وصودرت مافيها من مخطوطات وأرسل كل رجال الدين إلى «معسكرات العمل»

(36) Muhamed Shkuriu. Prizreni i lashte. Priren 2001. pp. 64 - 65

لتعلم مهن أخرى، بينما هدمت بعد ذلك بعض الجوامع والتكايا وتم تحويل بعضها الآخر لاستخدامات أخرى (متاحف ومعارض ومخازن الخ) ⁽³⁷⁾. وقد استمرت هذه الحالة إلى نهاية 1990 حين اجتاحت التحولات الديمocratية أوروبا الشرقية، وأعيد بالتدريج فتح الجوامع والتكايا في ألبانيا بما في ذلك السعدية منها. وقد تتوج هذا الامر في تيرانا خلال شهر نيسان 1994 بافتتاح «المؤتمر الوطني للطرق العلية» الذي شاركت فيها الطريقة السعدية المتبعة، والذي كان يهدف إلى إرساء التعاون بين الطرق الموجودة (البكتاشية والخلوتية والقادارية والسعدية الخ) خلال المرحلة الجديدة التي تمر بها ألبانيا ⁽³⁸⁾.

الحضور الصوفي والثقافي للطريقة السعدية

مع انتشار التكايا في المدن المذكورة نشرت الطريقة السعدية منهجها الخاص بها مع بعض التكيف مع الوسط الجديد. فالتكية كانت تتتألف من ثلاثة أقسام رئيسية: قاعة السماع أو «سماع خانه» والميدان و«أوچاق القهوة». وفي التكية كانت تعقد حلقات الذكر مرتين في الأسبوع، يختلف تحديدها من تكية إلى أخرى، مع الجمع بين الذكر

(37) للمزيد حول هذه «الثورة الثقافية» وتأثيرها انظر مقالنا: الدين والمسألة الدينية في ألبانيا، مجلة «العربي»، عدد 239. الكويت 1978.

(38) للمزيد حول واقع الطريقة السعدية في ألبانيا انظر: Ismail H.Aga. Tarikati islamik Saadi. Tirane (Eurorilindja) 1996

الجهوري القيامي والذكر القلبي. وتبدأ حلقة الذكر لاتباع الطريقة وهم جلوس بقراءة شيخ التكية للفاتحة وتقرأ بعدها الاوراد السعدية ثم «كلمة التوحيد» وبعدها الدعاء وقراءة الفاتحة. وبعد ذلك يقوم الجميع ويداؤن جهراً بذكر الفاظ الجلاله (هو، حي، دائم، فيّوم الخ) ثم يتحولون للذكر القلبي، بينما يتولى بعض الافراد بإنشاد المنظومات الشعرية أو «الالهيات» التي نظمها بعض شيوخ الطريقة وتعبر عن رسالتها⁽³⁹⁾.

ومع ذلك يلاحظ هنا أن الطريقة السعدية تأثرت بالمحيط البلقاني الجديد حيث انتشرت فيه الطريقة البكتاشية التي أرست تقاليد شيعية. فبالاضافة الى حلقات الذكر هذه على مدى العام أصبحت بعض تكايا الطريقة السعدية تحتفي مثل البكتاشية بالعشر الاول من محرم، حيث يتم الامتناع عن أكل اللحم وتناول الحلو بل يكتفى أتباع الطريقة بتناول الخبز والملح ولا يلامسون النساء خلال تلك الايام، التي تتشدد فيها «الالهيات» أيضاً⁽⁴⁰⁾.

وقد قدرّ شيوخ الطريقة أهمية الشعر في نشر رسالة الطريقة، ولذلك فقد اهتم بعضهم بنظم هذه «الالهيات» التي كانت تتشدد بصوت

(39) الرابط الالكتروني للطريقة السعدية في جيلان:

Shehu.spenden.oficelive.com

(40) المصدر السابق.

رخيم ومؤثر في المناسبات المختلفة، بالإضافة إلى اهتمامهم بالتأليف في مجال التصوف. وكانت التكية تحتوى في العادة على مخطوطات تتعلق بأدب الطريقة أو بالتصوف بشكل عام. ولكن ظروف المنطقة من حروب ونزاعات قد أدت إلى فقد الكثير من المخطوطات الموجودة في التكايا والجوامع. وكان الشيخ المؤسس سليمان قد اشتهر بلقب «المعلم الثاني» لكونه قد اشتغل أيضاً بالتأليف. ومما نعرف من نتاجه «رسالة في أخلاق التصوف» بقيت منها نسخة محفوظة بمكتبة الوالدة العتيقة في إسكندر بتركيا⁽⁴¹⁾. وبالإضافة إلى ذلك فقد وصل إلينا ديواناً شعر من ابداعه ، الأول يتضمن قصائد باللغات العربية والتركية والفارسية وهو محفوظ في المكتبة الوطنية بكوسوفا ، والثاني يشتمل على قصائد في اللغة العثمانية وهو محفوظ في المكتبة الشخصية للشيخ رشدي في جاكوفا . وتبين قصائد الشيخ سليمان أنه كان من كبار الشعراء المتصوفة الالبان الذين برزوا في كوسوفا خلال الحكم العثماني⁽⁴²⁾ .

ومن الشيوخ الشعراء أيضاً حفيده الشيخ أمين شيخو (1789-1918) ، الذي كان من الشخصيات العامة المعروفة في كوسوفا وألبانيا بسبب مشاركته في تأسيس «رابطة بربازن» في 1878 وفي تأسيس

(41) كان بورصالي محمد طاهر أول من أشار إلى ذلك في كتابه «المؤلفون العثمانيون»: Bursali Mehmet Tahir. Osmanli muellifleri. İstanbul 1338. vo.1.. p.123 -124

(42) Krasniqi.Kontrinute albanologjike. pp.57.59

انتقال الطريقة السعدية من بلاد الشام إلى بلاد البلقان وحضورها هناك

«رابطة بيا» في 1899⁽⁴³⁾. ومن قصائده المعروفة في هذه المجال واحدة كتبها في الالبانية بحروف عربية ونشرت مؤخرا في الالبانية بالحروف اللاتينية بعد أن أصبحت الأبجدية الرسمية منذ 1912:

فُلْهَا مِنَ الْقَلْقِ بِعُشْقٍ:

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

مُحَمَّدُ رَسُولُ اللَّهِ

الإِمامُ عَلَيْهِ أَمْرُنَا

أَنْ نُنْشِرَ الطَّرِيقَةَ

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

عَلَيْهِ وَلِيُّ اللَّهِ

وَحْضُورُ فَاطِمَةَ أَمْرُتَنَا

أَنْ نُعْلِيَ مِنْ شَأنِ آلِ الْبَيْتِ

(43) اشتهرت هذه الرابطة أيضاً باسم «بيسا بيس» (رابطة العهد) وعارضت أي اقتطاع جديد للمناطق الالبانية لصالح الدول المجاورة (صربيا والجبل الأسود وبلغاريا واليونان) وانتهت كذلك بصدام عسكري مع الادارة العثمانية.

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

يَا فاطمَةُ الزَّهْرَاءِ

وَإِذَا رَغَبْتَ بِرَوْءَيِ الْأَمَامِ الْحَسَنِ

فَأَخْلُصْ لَالْبَيْتِ

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

يَا حَسْنَ الْمَجْتَبِيِّ

وَإِذَا رَغَبْتَ بِرَوْءَيِ الْأَمَامِ الْحَسَنِ

فَأَرْوَاهُنَادِيَ الْعَرْشِ الْأَعُلُّ

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

يَا حَسْنَ كَرْبَلَاءِ

الشِّيخُ أَمِينُ أَمْرِ

بِمَوَاجِهَةِ الْجَهَلَاءِ

وَهُدِيهِمْ لِلنَّطْرِيَّةِ

لا إله إلا الله

ياسعد الدين جباوي⁽⁴⁴⁾.

الحضور الحالي للطريقة السعدية

مررت المنطقة التي انتشرت فيها الطريقة السعدية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بتطورات سياسية عاصفة خلال القرن العشرين (الانحسار التدريجي للحكم العثماني حتى انهياره المفاجئ في 1912 وسياسة التضييق على المسلمين خلال يوغسلافيا الملكية 1918-1940 وحكم الأحزاب الشيوعية في يوغسلافيا وألبانيا 1945-1990 وصولاً إلى النزاعات والحروب في نهاية القرن العشرين) مما أثر كثيراً على وجود المسلمين في غرب البلقان وعلى الطريقة السعدية بطبيعة الحال.

وبالعودة إلى أولى التكايا التي أسّها الشيخ سليمان فلا تزال التكية الأولى أو «التكية الكبرى» موجودة في جاكوفا، وهي بذلك تتمتع بقيمة تاريخية سواء بالنسبة لمبناتها أو لحفظها على العلاقة بمركز الطريقة السعدية في دمشق بفضل الشيخ شوكت شيخو (1900-1952). وقد شفر منصب شيخ التكية لمدة سنتين (1952-1954) إلى أن حصل ابنه الشيخ عبد الوهاب شيخو على الإجازة بالمشيخة وبقي على رأس هذه التكية

(44) Poezia e Bejtexhinjeve, p.264

حتى 1998، حين خلفه في المشيخة الشيخ يحيى بن الشيخ شوكت إلى أن توفي في 2002 ثم خلفه الشيخ موسى بن الشيخ عبد الوهاب الذي لا يزال يتولاها حتى الان. وقد استعادت هذه التكية بعض وهجها التاريخي في السنوات الأخيرة، حيث أقيم فيها في 18 أيار 2009 احتفال كبير بحضور السفير اللبناني في بريشتينا للاحتفاء بصدور الكتاب الذي يؤرخ لهذه التكية ومكانتها في التاريخ الديني والثقافي للمؤلفين فائق دودا وارنست لوما بعنوان «النور الالهي والقومي للتكية الكبرى المستقلة البلقانية عبر القرون»⁽⁴⁵⁾.

وبالاضافة الى هذه التكية بقيت أيضا تكيتان آخرتان في جاكوفا التي كانت تعتبر «مركز الطريقة السعدية». أما الاولى فتعود تقريرا الى وقت تأسيس «التكية الكبرى» وقد أسسها الشيخ زين العابدين وجدها الشيخ أمين شيخو (1789-1918) بينما على رأسها اليوم الشيخ رشدي. وتتألف هذه التكية التي تقع في قلب جاكوفا (شارع اسماعيل كمال) من طابقين، يحتوى الطابق الاول على سكن الشيخ وغرفة للاعتكاف، بينما يحتوى الطابق الثاني على قاعة السماع وأوجاق القهوة.

وبحسب الشواهد على أضরحة الشيوخ فقد كانت تسلسل الشيوخ فيها كما يلي:الشيخ زين العابدين (توفي 1769) – الشيخ محمد بن زين

(45) Ernest Luma-Faik Doda Drita hynore dhe kombetare neper shekujt e teqes madhe autoqefale ballkanike. Gjakove-Prizren 2009.

العابدين (توفي 1799) - الشيخ أمين (توفي 1811) - الشيخ حمدي بن أمين (توفي 1918) - الشيخ شكري بن أمين (توفي 1940) - الشيخ ضياء بن حمدي (توفي 1945)، الشيخ عبدل (توفي 1985) ومن بعده أبناء الشيخ رشدي الذي لا يزال الى الان. وأما التكية الثانية فقد أسسها في وقت متأخر الشيخ جمالى (توفي 1934) وجاء بعده الشيخ جلال الدين والشيخ سعد الدين والشيخ عابدين ويتولاها حالياً الشيخ رمضان.

وفي الحقيقة كان المبنى الاصلي للتکية قد هدم في مطلع العهد اليوغسلافي الشيوعي لتبني مكانه مدرسة فوته لاكتشفيتش Lakcivic Voje (التي تحول اسمها بعد 1999 الى مدرسة زكريا رجا Zekerija Rexha)، وانتقلت الى المبنى الحالى القريب الذى أعطى لها في شارع المارشال تيتو (الذى تحول اسمه بعد 1999 الى شارع الام تيريزا) ⁽⁴⁶⁾.

أما فيما يتعلق ببريزرن التي أسس فيها الشيخ سليمان التكية الثانية ودفن فيها، فقد كانت تتمتع بشهرة كبيرة نظراً لumarتها المميزة وإطلالتها الجميلة على المدينة وقيمتها التاريخية باعتبارها تتضمن ضريح الشيخ المؤسس أو «المعلم الثاني». وقد استمرت مشيخة التكية في أحفاد الشيخ سليمان (الذين حملوا كنية شيخ زاده أو شيخو) حتى الشيخ موسى الذي

(46) Cahajic. Derviski redovi. p.150

وأشكر هنا الباحث كوشتريم شيخو الذي قام بتحديث المعطيات الواردة في المرجع السابق

أُعدم في 1945 نظراً لمشاركته في «رابطة بريزرن الثانية» المقاومة لوصول الحزب الشيوعي إلى الحكم، حين صودرت التكية وكل أوقافها المحبوطة بها لتهدم في 1950 وتحل محلها بناء تعاونية في ضواحي بريزرن. وقد تولى ابنه حسين شيخ زاده المشيخة (التي لم يعد لها سوى التربة التي تضم أضرحة شيوخ السعدية) وقام بنقل مقر الطريقة إلى بيت العائلة ، الذي يعتبر من البيوت المميزة لبريزرن من العصر العثماني ، بعد أن أخذ إجازة بالخلافة من الشيخ محمد علي شيخ التكية السعدية في سكوبيه وبقي على رأسها حتى 1989. وبعد موته انتقلت مشيخة الطريقة إلى الفرع الآخر من العائلة ، حيث تولاها الشيخ محمد بن الشيخ شوكت شيخ «التكية الكبرى» في جاكوفا ، حيث بقي على رأسها إلى أن توفي في 2007. ⁽⁴⁷⁾.

وبالإضافة إلى ذلك فقد بقىت حتى حرب 1999 التكية السعدية في مدينة جيلان⁽⁴⁸⁾ التي مر ذكرها. وكانت هذه التكية قد عرفت ذروتها في عهد الشيخ توفيق شيخو الذي أخذ الإجازة بالخلافة من الشيخ حسين شيخ التكية السعدية في نسالتسا Nestalca قرب بويوناهايس ، والذي قاوم الضغوط على المسلمين لتهجيرهم إلى تركيا خلال الفترة الأولى من حكم الحزب الشيوعياليوغسلافي، ولذلك سجن مرتين وأغلقت التكية مع وفاته

(47) Vefa Q.Karahoda.Shev Sulejman.Axhiza Baba. (Tarikati Saadi).Prizren-Gjakove 1997.pp.6465-;Luma-Doda.Drita shkelqyeshme hyjnore.pp.9496-

(48) الرابط الإلكتروني للطريقة السعدية في جيلان:
Shehu.spenden.oficelive.com

في 1975. ولكن اتباع الطريقة بقوا يمارسون شعائرهم سراً بعد انتقال مشيخة التكية إلى ابنه الشيخ علي حيدر شيخو، الذي يمثل الجيل المتعلّم من مشايخ الطريقة السعدية حيث أنه أكمل تعليمه في المعهد العالي للغة والآداب اللبناني في بريشتينا واشتغل فترة في التعليم قبل أن يتولى مشيخة الطريقة بعد وفاة والده.

وقد أعاد الشيخ علي حيدر افتتاح التكية في 1989 بعد تفكك سلطة الحزب الواحد في يوغسلافيا السابقة، وعادت الحياة إلى الطريقة السعدية في هذه المنطقة إلى 1999 حين تعرضت التكية إلى إحراق متعمد، ولم تزل على حالها بعد الظروف الجديدة الصعبة التي حلّت في كوسوفا بعد 1999، حيث لم يتتوفر لها أية مساعدة لاعادة بنائها⁽⁴⁹⁾.

وعلى ذكر تكية ناسالتسا قرب بوبانوفاتس فقد بقيت هذه التكية الوحيدة من نوعها في صربيا، بعد انحسار الوجود المسلم فيها نتيجة للحرب الروسية العثمانية 1877-1878 وقرارات مؤتمر برلين 1878، حيث جاء بعد الشيخ آيت شعباني الشيخ الحالي للتکية خير الله شيخو.

وفيما يتعلق بمقدونيا فقد أدت التطورات السياسية المذكورة إلى ان تناقص التكايا الكثيرة التي كانت موجودة فيها إلى اثنين فقط:

(49) صحيح أن هذه التكية تقع الان في «جمهورية صربيا» ولكنها في الواقع لا تبعد سوى كيلومترات عن الحدود مع كوسوفا وهي تدخل ضمن الجبب الذي يضم الغالبية الألبانية في جنوب غرب صربيا والذي يرتبط دينياً وثقافياً بكوسوفا.

التكية السعدية والتکية الرفاعية. وفيما يتعلق بالتکية السعدية التي كان قد أسسها وفا بابا في نهاية القرن التاسع عشر في مجلة طوب خانة فقد تم تجديها وتوسيعها في النصف الاول للقرن العشرين وأصبح لها الكثير من الاتباع ولكنها تداعت نتيجة للزلزال المدمر الذي ضرب سكوبие في 1963، وأعيد بناؤها بشكل متواضع. ومع ذلك فقد تعرضت في 2002 إلى حريق مشكوك فيه أتى عليها بالكامل. وقد أعيد بناؤها مؤخراً ولكن مع تعديلات معمارية حيث أقيم مسجد في مكان التکية الأصلية يتكون من طابقين، الاول للرجال والثاني للنساء مع مكتب لشيخ الطريقة الذي يحتوى على بعض المخطوطات في العربية والتركية، بينما نقلت قاعة الذكر إلى الحديقة الصغيرة التابعة للتکية.

وقد تتابع على مشيخة هذه الطريقة بعد المؤسس الشيخ محمد علي بابا والشيخ محرم والشيخ شعبان وابنه الان الشيخ علي رضا. وفي زيارة للتکية في أواخر آذار 2012 أفادنا رفت ابن الشيخ علي رضا ان التکية لازالت نشطة وتعقد حلقات الذكر مرتين في الاسبوع: يوم الجمعة بعد صلاة الجمعة ويوم الاحد بعد العصر. ويلاحظ هنا أن هذه التکية تقع في محله بغالبية مجرية مسلمة، ولذلك يقوم الشيخ في حلقة الذكر وبعد قراءة الاوراد السعدية بشرح ذلك في اللغة الفجرية أيضاً⁽⁵⁰⁾.

(50) من لقاء معه في التکية في 26/3/2012.

الجغرافيا المتدينة.. الامتداد والاستيعاب لدى متصوفة الشام

عباس المرشد (*)

مثل التصوف عنصراً رئيساً من عناصر تركيبة المجتمعات العربية والإسلامية، ومنها مجتمع بلاد الشام، وربما كان التصوف في بعض الفترات التاريخية عنواناً عريضاً لسمة مجتمع ما من تلك المجتمعات فوقق البحوث التاريخية. كان مجتمع بلاد الشام مجتمعاً صوفياً حتى نهاية الدولة العثمانية وبدايات الوعي القومي، الذي أسهم في انحسار التصوف بوصفه علاقة مجتمعية.

(*) باحث وصحفي بعربي.

بدأ التصوف حركةً فرديةً في القرن الثاني الهجري، لكنه سرعان ما تحول مؤسسةً اجتماعية تقوم بانتاج خطاب ديني وخطاب اجتماعي قادر على لعب دور بارز في مسألة السلطة السياسية والاجتماعية؛ فقامت دول كبيرة ذات نفوذ على أساس صوفية مثل الدولة الصوفية في إيران، والدولة المهدوية في السودان، ودولة الأدارسة في المغرب. وظهر التصوف في إحدى مراحله طرفاً فلسفياً وفكرياً مع ممارسة شخصية سلوكية تدور حول الزهد والتأمل، والرفض السبلي للواقع الحياتي والسياسي، فوفرت الأسس الفلسفية القائمة حول مبدأ الولاية أرضية لانتزاع احتكار السيادة والزعامة السياسية والدينية المطلقة للحكام، فالمتصوف ينشط دوماً في مقاومة أية سلطة خارجية أياً كان شكلها، ويقيم له سلطة خاصة وفق نظام خاص بالجماعات المتصوفة تقوم قاعدته على المريد وتنتهي بالولي.

كان التصوف في تلك الفترة يعتبر شكلاً من الأشكال المتعددة لتحطيم أيديولوجية الدولة⁽¹⁾ إلا أن تلك البداءيات ظلت تمثل نزواجاً فردياً لا يحمل أية علامات على تشكيل فضاء مستقل باسم التصوف. ومع تطور التصوف العملي وانتشار الظاهرة الصوفية لدى الأواسط الشعبية، حيث كثر عدد الأتباع والمريدين، والتف المريدون حول الشيخ ونسجوا حوله حالة من التقديس والتجليل، بدأت تظهر الطرق

(1) حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت: دار الفاربي 2 ص 306.

الصوفية بشكلاً المتعارف عليه الآن. ويمثل القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي) البداية الفعلية للطرق الصوفية، فقد ظهرت الطريقة القادرية المنسوبة لعبد القادر الجيلاني (ت 561هـ)، التي عرفت انتشاراً واسعاً في العالم الإسلامي، وظهرت الطريقة المدينية نسبة لأبي مدين الغوث (ت 594هـ)، كما ظهرت الطريقة الرفاعية المنسوبة للشيخ أحمد بن علي الرفاعي (ت 540هـ)، وفي القرن السابع الهجري عم انتشار الطرق الصوفية مختلف أرجاء العالم الإسلامي.

يعود الفضل في نشأة الطرق الصوفية التي عرفها العالم الإسلامي إلى عاملين أساسين هما:

. إنشاء الخوانق والربط: فقد ظهرت في القرن الثاني الهجري، وفي عهد صلاح الدين الأيوبي، الذي شجع على إنشاء الزوايا والخوانق بالشام، فوجد الصوفية في هذه المؤسسات الدينية المصدر والمنطلق الذي تنطلق منه الجماعة الصوفية التي تخضع لشيخ واحد وطريق واحد، وتنتظم في سلك عبادة وأوراد معينة، وانتشرت بواسطتها الحياة الروحية الجديدة، التي لم تكن معروفة من قبل. وأصبحت هذه الزوايا عبارة عن مدارس ومراكز للتربية الروحية، يضاف إليها مع مرور الزمن مبادئ أخرى وأفكار جديدة، عن طريق العلماء والشيوخ الذين التزموا الإقامة بها والتدريس فيها، وقد يساهم الأتباع كذلك في

الإضافة والتعديل والتطوير.

ظهور شخصيات صوفية عملية

إذ ظهرت شخصيات صوفية قامت بتأسيس هذه الطرق، فيذكر لنا التاريخ أن التفاف الطلبة والمربيين حول الشيخ عبد القادر الجيلاني والتزامهم منهجه وطريقته، هو الذي أدى إلى ظهور الطريقة القادرية. والشيء نفسه يقال عن الطريقة المدينية بالغرب الإسلامي، ثم تفرعت بعد ذلك الطرق وتعددت بالنظر إلى شخصيات الشيوخ ومدى تأثيرها في الأوساط الشعبية: الشاذلي، الرفاعي، البدوي.

وقد ميز ماسينيون بين الطريقة بمدلولها القديم والطريقة بمدلولها الحادث، فجعلها في القرنين الثالث والرابع الهجريين «عبارة عن جملة مراسم التدبير الروحي المعمول به من أجل العاشرة في الجماعات الإخوانية الإسلامية المختلفة التي بدأت تنشأ منذ ذلك الحين⁽²⁾. وقد عرّف مكدونالد الطرق الصوفية بأنها «التعبير المنظم عن الصوفية في الإسلام». وذلك لأن الصوفية ظلت قرونًا تقوم على الأشخاص، «لم يكن ثمة هيئة لها طبيعة الهيئات الدائمة تحفظ بنظام خاص وعبادات خاصة يجمعها اسم معروف معلوم»⁽³⁾. لقد أثر

(2) دائرة المعارف الإسلامية، ج 21، ص 63-60 (طريقة).

(3) دائرة المعارف الإسلامية، ج 15، ص 4422-4423 (درويش).

هذا التحول بشكل واضح في إقامة تمایز مفهوميّ بين التصوف الفكري (العرفان الفلسفى) والتصوف الطريقي (الزهد والدروشة)، وهي إشكالية طالما أثرت في تشكيل خطاب التصوف السياسي والاجتماعي، وبالتالي البناء المؤسسي لحركة التصوف، وأثرت أيضاً بصورة واضحة في الجغرافيا المتدينة وفي تكاثر الزوايا والمؤسسات الحديثة للطرق الصوفية.

إن بروز التصوف بوصفه ظاهرة اجتماعية كان وفق شروط اجتماعية وجغرافية وسياسية معينة؛ يعني من ناحية اجتماعية أن حركة التصوف تعتبر استجابة ضمن استجابات عديدة لتشكيلة خطابية معرفية سادت فترة طويلة في التاريخ الإسلامي. فالتصوف في إحدى أهم مراحله التأسيسية كان ولد المدنية وليس الريف أو الأطراف النائية. كما أن نشأة التصوف بوصفه مؤسسة خطابية تتجاوز النزعة الفردية، وترجع إلى مجموعة متداخلة من العوامل، وفق إيقاعات مختلفة اجتماعياً وسياسياً، أبرزها تطور النظام الإقطاعي الذي دعم وجودها وبني لها الأربطة والخانقاه والزوايا وأنفق عليها اتقاءً لأية ثورة اجتماعية منذ العصر الأيوبي.

أسهمت الوقوف على الرابط والزوايا الصوفية في استقرار كثير من الصوفية في الرابط، كما أسهمت في استمرارية الرابط نفسها. إن

هذا الاستقرار والاستمرار مهداً للتطور اللاحق في حركة التصوف والمتمثل بظهور الطرق الصوفية، ولما توفي هؤلاء الشيخون دفنتوا في ربطهم، وتوارث مشيخة الرباط أبناؤهم واقراؤهم، وكان هذا التوارث أمراً جديداً أيضاً، وربما كان سببه عنصر الديمومة الذي أحدهته الوقوف الموقوفة على الربط بحيث تؤول ولاية وإدارة الوقف لورثة الشيخ. بعد وفاة الشيخ الكبار استمرت قبورهم وربطهم حتى أصبحت مزارات لأتباعهم ومن تلامهم. ولما لم يأت بهم من الورثة من تجاوزهم بطريقة يختص بها في التصوف بقي الرباط وقبل الشيخ والورثة والأتباع على طريقة الشيخ المتوفى، فشكلوا جماعة لها استمرارية ومواسم، وصار ورثة الشيخ وكبار مريديه يلبسون الخرقة الصوفية للمنتسبين الجدد⁽⁴⁾.

إن احتواء جانب من التصوف - بوصفه حركة شعبية - ضمن مؤسسات رسمية أو شبه رسمية أسهم في تمكين الحركة الصوفية من تكوين علاقات جغرافية واسعة تنتهي على معالم استمرار ومعالم تطور وتغير، وقد تمثلت معالم الاستمرار أكثر ما تمثلت في الخطاب الصوفي عامه كما تمثلت في العلاقة المحورية بين الشيخ والمريد، أما معالم التطور والتغير فتمثلت في نشوء الربط و الزوايا ورعاية الدولة

(4) عمر سليم النل: متصوفة بغداد في القرن السادس الهجري، عمان: دار المامون للنشر 2009 ص 218.

لعدد كبير منها على الرغم من بقاء قسم منها بعيداً عن سيطرة الدولة، إذ بادر إلى إنشائه أفراد من الصوفية استقلوا بربطهم وتلاميذهم، وكانت مؤسسة شيخ الشيوخ معلماً من معالم التطور الحادث في حركة التصوف وكان للدولة أكبر الدور في إحداثها. وتعتبر الطرق الصوفية، التي نشأت بعد القرن السادس الهجري، معلماً آخر من معالم التطور الحادث في حركة التصوف، وهو تطور وجدت بذوره في القرن السادس بيغداد، واستمر بعد ذلك حتى كادت الطرق الصوفية أن تكون الحامل الوحيد للتتصوف في تاريخ الإسلام⁽⁵⁾.

إن هذا التغير على الطابع الحركي والمؤسساتي شهد تحولاً آخر، مع بدايات دخول الحداثة وانتقال المجتمعات العربية إلى المجتمعات القومية الأمر، الذي أضعف البنية التحتية للأيديولوجيات الدينية وأفقدتها قدرأً كبيراً من السلطة التي كانت تمارسها، وتشكل على ضوئها الإطار المعرفي والاجتماعي، أو بتعبير أدق الأسس الاجتماعية للمعرفة مما أدى إلى بروز علاقات زبائنية بين الحركة الصوفية والأنظمة السياسية من جهة، وأفقدتها القدرة على خلق فضاءات جغرافية خاصة بها من جهة ثانية.

في هذا الصدد يبرز الحيز الجغرافي حداً أساساً لبناء السلطة

(5) نفسه. ش

وتدعيمها أو هدمها، الأمر الذي يثير معه ما يمكن تعريفه بالجغرافيا المتدينة، وهي عبارة تشير إلى دراسة تأثير الخطاب الديني في العلاقات الجغرافية داخل المجتمعات الدينية، وخلق فضاءات التواصل بينها وبين الأرض، وتحديد مظاهرها وأسسها والآليات التي تقوم عليها. مفهوم الجغرافيا المتدينة في الحقل الصوفي يكاد يقترب من مفهوم القبيلة الاجتماعية من ناحية الانتساب والأصول التوليدية للفرق والجماعات الصوفية؛ وتنشط فيه الانتساب الروحية كحالة من حالات التمازج والتوحد الروحي.

فأصول الجماعات الصوفية ترجع إلى عدة طرق صوفية رئيسة⁽⁶⁾ ، تتفرع منها كل الجماعات الصوفية غير القابلة للإحصاء، وبحكم التكوين المعرفي المتجدر في المعرفة الصوفية نجد أن غالبية الفرق الصوفية تمد لها صلات نسبية، إما بأحد كبار الصحابة أو

(6) من أهم وأنبرز الطرق الصوفية السائدة حالياً (القادري) : وتنسب إلى عبد القادر الجيلاني (القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي)، المدفون في بغداد. وقد انتشرت طريقته في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، (الرقاعية) : تنسب إلى أحمد الرفاعي الذي عاش في القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي . من بني رفاعة - إحدى قبائل العرب - ومستخدم هؤلاء السيف والحراب في إثبات الكلمات . وقد انتشرت طريقته في مصر وغرب آسيا، (الشاذلية) : نسبة إلى أبي الحسن الشاذلي ، عاش في القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي . ولد بقرية قرب مرسيسة . وانتقل إلى تونس ، ومات وهو في طريقه إلى الحج . يمتاز بأنه سهل طريقته على الناس ، فهو تقوم على كثرة العلم والذكر ، وليس فيها كثير مجاهدة . وقد انتشرت في مصر وشمال وغرب أفريقيا، (النقشبندية) : تنسب إلى الشيخ بهاء الدين بن محمد البخاري ، الملقب «شاه نقشبند» . عاش في القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي . وطريقته مهلهلة كالشاذلية . انتشرت في فارس وبلاد الهند وأسيا الغربية . (البكداشية) : انتسب إليها الأتراك العثمانيون ، وهي أقرب إلى التصوف الشعبي منه إلى التصوف السنوي . وقد كان لهذه الطريقة دور بارز في نشر الإسلام بين الأتراك والمغول ، وهناك طرق أخرى عديدة مثل المولوية ، والدسقورية ، والملامية وغيرها.

أحد أئمة أهل البيت. بجانب ذلك فإن جغرافيا التصوف أُسست لها طوال فترات تاريخية جغرافياً متدنية خاصة بها تتخذ من المقامات والزوايا علاماتٍ حدوديةً مختلفة عن الحدود الجغرافية السائدة؛ وهي جغرافيا تقوم على مجموعة تصورات معرفية تجاه شخصيات مقدسة، الغاية منها بناء تراتبية خاصة بمفاهيم السلطة والهيمنة والنفوذ. مثل هذه الجغرافيا استفادت منها الحركة الصوفية في بلاد الشام استفادةً كبرى في تشكيل الجغرافيا المتدنية الصوفية، وتأطير طابعها المؤسساتي، وبالتالي سمح لها بالامتداد والاستيعاب بوصفها حدوداً خاصة لحركة التصوف.

وتؤثر عوامل عديدة في شكل تلك الجغرافيا كالتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فنجد مثلاً أن ما يعرف بالحج الشامي الذي كان وسيلة مهمة لنشر التصوف من بلاد الشام للكثير من دول العالم الإسلامي قد تضاءلت مهمته بعد فتح طريق قطار الحجاز بداية القرن العشرين والحال أيضاً في خضوع التصوف المصري لمؤسسة شيخ الشيوخ المحدثة تحت عنوان المجلس الصوفي الأعلى؛ وحصر تنافس الوراثة والزعامة للطرق ضمن قرارات المجلس بعد أن كانت مفتوحة ومرنة. والحال إن عنصر هوية المؤسسة الصوفية يعتبر مفتاحاً مهماً لدراسة الجغرافيا المتدنية عموماً ولدى الحركة الصوفية على وجه الخصوص وهذا ما سنحاول بحثه في هذه المقالة.

تقوم الفرضية هنا على أن الجغرافيا المتدينة لدى متصوفة الشام تأثرت بشكل كبير بالتطورات التي طرأت على هوية المؤسسات الصوفية؛ وهي تطورات هيكلية وأخرى أيديولوجية. إن امتداد الحركة الصوفية في بلاد الشام ونشوء علاقات بينها وبين حركة التصوف في عدة دول المجاورة يمثل نموذجاً مناسباً لدراسة تأثير هوية المؤسسة الصوفية في علاقات الجغرافيا المتدينة. التغيير المتلاحم في هوية المؤسسة الصوفية تبعه تغير في الجغرافيا المتدينة وفي نمط العلاقات التي نسجتها الحركة الصوفية في بلاد الشام مع البلد المجاورة لها، فكلما حدث تغير في هوية المؤسسة الصوفية سلباً أو إيجاباً، أثر ذلك في فضاء العلاقات الصوفية داخلياً وخارجياً.

الجغرافيا المتدينة وهوية المؤسسة الصوفية في بلاد الشام

تشكلت جغرافياً بلاد الشام على أساس تجارية وسياسية، لكنها لم تخلُ من طابع ديني معولم (كوني) تعددت يشترك فيه الديانات الثلاث (الإسلام، المسحية، اليهودية). وكان موقع بلاد الشام أكبر الأثر في عبور كثير من الهجرات خلال فترات التاريخ المختلفة؛ فقد عبرته كل الطرق البرية بين البحر المتوسط والخليج العربي عن طريق ممرات طبيعية خاصة هيأتها الطبيعة حيث عُرفت سوريا باسم المعبر

السوري⁽⁷⁾. كما إن عدم استقرار الحدود الجغرافية لبلاد الشام، وخضوعها بشكل شبه دائم لمعارك حربية، أوجد تعاقباً لأنظمة حكم متباعدة أيديولوجياً. كانت العوامل السياسية تمثل العامل الأبرز في تدعيم سلطة الحركة الصوفية وتوسيع نفوذها أو انحساره، الأمر الذي قوى من سلطة الحركة الصوفية بحكم مقاومتها أو تحالفها مع تلك الأنظمة ووفر دعماً كبيراً لتمدد الحركة الصوفية وهجرتها من وإلى منطقة بلاد الشام خصوصاً وأن الحركة الصوفية اقترنت تاريخياً ومعرفياً بالهجرة في العالم الإسلامي، وكان أغلب أقطاب الصوفية من ساحوا في الأرض بحثاً عن حياة روحانية أسمى مما كان متوفراً لهم⁽⁸⁾.

لقد وجد التصوف طريقه إلى بلاد الشام منذ القرن الثاني للهجرة، تحت تأثير الاتصال بحركة التصوف في مركز انتلاقته في العراق، إذ كانت حركة العلماء لا تقطع، فكان هناك من يغادر الشام للإقامة في مناطق بعيدة، كذلك كان علماء بلاد الشام يقصدون الأراضي الحجازية لأداء فريضة الحج فيتصلون بالتصوفة في مكة والمدينة، بل وي safرون للتباحث مع علماء ومتتصوفة في العراق والهند وإيران وتركيا. يُستفاد من ذلك أن سياحة الصوفية في البلاد كان لها

(7) الموسوعة الإسلامية الشيعية. ص 426 - 431.

(8) فرج عبد العزيز نجم ، القبائل والإسلام والدولة في ليبيا، ص 212.

أثر تعدّى الاهتمام الصوفي البحث، من حيث إن سياحتهم مكتنفهم من الإطلاع على أحوال البلاد التي دخلوها فكانوا بذلك أوسع أفقاً من غيرهم وأقوى شعوراً بالانتماء إلى أمتهم الواحدة على الرغم من تفرقها السياسي آنذاك، ولا يبعد أنهم كانوا - بفضل سياحتهم - بمنزلة السفراء الشعبيين بين مجتمعات المدن الإسلامية الذين يحافظون على اتصالها الشعبي وقوه ترابطها، وبدورها عززت الرابط الصوفية المقامة في الحاضر الإسلامي هذا الشعور عبر تواصل والتقاء أهل الرابط والقادمين من مختلف بلاد الإسلام لغaiات صوفية أو فقهية أو كليهما.

ويتوقع أن تكون ثقافة أهل الرابط الصوفية ثقافةً وحدويةً في زمن كان فيه التشرذم السياسي؛ وربما المذهب، هو السائد، إذ لم يعرف عن الرابط الصوفية آنذاك أنها مقصورة أو موقوفة على مذهب دون آخر على نحو ما كانت عليه أكثر المدارس، وهذه مزية للرباط الصوفي على المدرسة الفقهية⁽⁹⁾. عبر ذلك أيضاً استطاعت الحركة الصوفية في بلاد الشام أن تشكل جغرافية متدينة خاصة بها تشمل تركيا والعراق والجaz وقسطنطين وبعض البلاد الإسلامية الأخرى. ما من شك أن سهولة الحركة والانتقال داخل البلدان العربية قد أسهم في توطن عائلات صوفية عريقة كالرفاعية والزعبية والعميرية والربابعة

(9) عمر سليم التل، متصوفة بغداد في القرن السادس الهجري، ص 134.

والمستريحية والملكاوية والصمامية والكيلانية والجعافرة وغيرها، فضلاً عن عائلات شركسية وشيشانية وكردية في منطقة بلاد الشام قد أسمهم بشكل ما في تمدد الحركة الصوفية وتشكلها وفق خريطة جغرافية متشعبة.

يشير الرجوع للمدونات الصوفية إلى وجود بعد متخيل خاص لبلاد الشام في الوعي الصوفي العام؛ وهو متخيل يقوم على صبغ القداسة على بعض المناطق الجغرافية كجبل قاسيون الذي يشكل مرتكزاً في أدبيات السرد الصوفية ومقامات التجلي وهذا ما يفسر وجود أعداد هائلة من الزوايا والمدافن لأقطاب صوفيين في سفح الجبل ومحطيته، عبر هذا المتخيل وما يسانده من مقامات ومرارق ومؤسسات صوفية عديدة، أصبح امتداد التصوف من بلاد الشام للمناطق الأخرى ركيزة من ركائز الجغرافيا المتدينة لمتصوفة الشام، يعكس هذا الوضع ما كانت عليه دمشق وحدها في 1890 حيث كان فيها أكثر من 200 جامع وحوالي 200 ضريح للأولىاء والأماكن المقدسة و14 تكية صوفية⁽¹⁰⁾. تعززت هذه المكانة مع نوعية المعرفة الدينية التي كانت الحركة الصوفية تطلقها وتعمل على ضوئها وهو ما أدى إلى أن تكتسب الحركة الصوفية في بلاد الشام منزلة اجتماعية ورتبة سياسية إيجابية مكنتها من توسيع رقعة نفوذها الداخلي والخارجي.

(10) ديفيد دين كومنز: علماء دمشق والتغيير الاجتماعي في سوريا في القرن التاسع عشر. مجلة النهج.

وبقدر ما كانت الظروف الاجتماعية والسياسية تؤثر في سعة ومقدار الانتشار الصوفي، في بلاد الشام، فإن عنصر هوية المؤسسة الصوفية كان يؤثر في الحد من هذه الآلية سلباً وإيجاباً. فعلى سبيل المثال كان وما يزال مقام الشيخ ينتقل دائماً بطريقة توربيشية، أو يتم اختياره عن طريق صفة أهل الطريقة أو بقيام شيخ كبير بتسمية خليفته مسبقاً، ومن شأن عملية الاعتراف بشرعية إحدى الطرق أو أحد المشايخ أن تؤدي إلى حدوث تنافس على السلطة. وبالتالي فتح الطرق لتدخل السلطات الحاكمة في بعض الأحيان. هذا النوع من التنافس يكون في أغلب الأحيان داخل الطرق الصوفية، وبين الأعضاء، وكل هذه العملية تتم بطريقة غير رسمية سواء في المطالبة بحقوق الإشراف على الأوقاف والمؤسسات أو لنيل منزلة الشيخ العام للطريقة. ويمكن مقارنة أوضاع الطريقة السعدية وتطورها بوصفها مثلاً على التنافس الوراثي حيث آلت أوضاع هذه الطريقة لنزاع عائلي على المشيخة وعلى الإرث المالي، بأوضاع الطريقة النقشبندية بوصفها مثلاً على التنافس غير الرسمي فشيخ النقشبندية في دمشق هو غيره الشيخ في منطقة الحسكة ودير الزوير.

منزلة الحركة الصوفية في بلاد الشام

يعرف ماكس فيبر المنزلة باعتبارها «تحدد بتقدير اجتماعي

لشرف خاص إيجاباً أو سلباً، ومنزلة مجموعة اجتماعية تتميز بأسلوب الحياة الذي يمكن أن يتضمن لباساً خاصاً وتزواجاً بين المنتدين إلى المنزلة نفسها وتقاليد خاصة. وقد تمتع علماء الصوفية بمنزلة إيجابية أكسبتهم تقديرأً اجتماعياً وسياسياً إيجابياً، فالفرق الصوفية كانت، حتى نهاية القرن التاسع عشر، أحد وجوه التنظيم الفكري للحرفيين والتجار وفق معطيات ذلك العصر ومنطلقاته الاجتماعية والفكرية وكان اشتراك الفرق الصوفية علناً في كثير من التحركات يدلل بشكل واضح على الارتباط العميق بين فرق الصوفية والعامة من الناس، وبخاصة جناحها الثوري المتمثل في الحرف، وكانت فرق الصوفية بمنزلة الأحزاب السياسية لل العامة، حيث امترز في بوتقة واحدة النضال الاجتماعي والديني السياسي.

من الصعب جداً تحديد تاريخ دخول الطرق الصوفية إلى سوريا، وذلك لقيام هذه الطرق في زمن لم يكن هناك حدود بين سوريا والعراق وتركيا ومصر وفلسطين، يعود ذكر أقدم زاوية في دمشق إلى عام 600هـ وهي الزاوية الأرمومية، المنسوبة للشيخ عبد الله بن يونس الأرموي (ت 631هـ)، واشتهرت هذه الزاوية فيما بعد باسم زاوية الشيخ محمد القاري. وتعتبر فترة حكم صلاح الدين الأيوبي فترة مهمة في تاريخ ظهور الزوايا والحركات الصوفية في بلاد الشام، ونتيجة الموقف السياسي المساند للأيوبيين في معركة ^{جبل} ضد الحملة

الصلبيّة تعزّزت مكانة الحركة الصوفية بحكم إدارتهم لما عرف بالرباط والخانقاه⁽¹¹⁾ وحفظ الحدود والثغور. فشهدت بلاد الشام منذ عهد الأيوبيين نشاطاً ملحوظاً في مجال التصوف، وذلك بسبب توفر الدعم من الحكومات والسلطتين المسلمين لظاهرة التصوف التي أصبح يُعول عليها في دورها الهام في التصدي للمد الشيعي الذي رعااه الفاطميون عبر تأسيس الزوايا للصوفيين، حيث تأسست هذه الظاهرة في إيران⁽¹²⁾ ثم أخذت تنتشر غرباً إلى أن دخلت مصر الشام في عصر صلاح الدين الأيوبي.⁽¹³⁾

مع مجئ المماليك زادت رفعة ومكانة الحركة الصوفية إذ تم إنشاء مؤسسة شيخ الشيوخ وهي رتبة مدينة يصبّغها الخليفة على ممثل للصوفيين فكان هذا المنصب من الوظائف الصوفية المهمة، ولا

(11) الرباط مفرد ربط . وهي مأخوذة من المرابطة . أي ملازمة ثبور الأعداء . وقد تطورت هذه الكلمة في العصور الإسلامية التالية لصدر الإسلام . فتحولت من مفهومها العسكري المرتبط بالجهاد إلى ما تعنيه كلمة الخانقاه بالنسبة لأصحاب الطرق الصوفية (ابن منظور . سان العرب 14 ص 223)

(12) بدأ ظهور الزوايا في شرق العالم الإسلامي منذ القرن الرابع الهجري، ثم امتد إلى غرب العالم الإسلامي في القرنين الخامس والسادس الهجريين . تعددت الانماط التي تشير إلى بيت الصوفية هناك الزاوية، والدورة، والخانقاه، والتکية، والخلوة، والمدرسة. فالزاوية اطلقت على المسجد الصغير أو المصلى. أما في المغرب فالزاوية لها وصف أوسع من ذلك، والزاوية مؤسسة صغيرة يسكن فيها شيخ مع تلاميذه. أما الخانقاه فهو متبد للكرامة بالبيت المقدس»، وهي كلمة ذات أصل فارسي معناها البيت . وقال السمعاني: «هي بقعة يسكنها أهل الخبر والصوفية . وقد ميز المقرizi في القرن التاسع بين الخانقاه التي ينزلها الصوفية، والرباط الذي ينزله الجندي وبناء الناس الذين قد بهم الوقت . أما الخلوة فمحل لخلوة متصرف واحد وعادة ما تكون حجيرة تقع حول باحة مسجد . أما الهجرة فلفظة تستخدم في اليمن وهي كالخانقاه يسكنه العباد وأهل العلم . أما التکية فقد استجده في المهد العثماني .

(13) المقرizi، الماعظ واعتبار بذكر الخطوط والأثار. القاهرة: مطبعة الأدب 1968 ج 4 ص 273.

يكاد يوجد صوفيٌّ ممن حمل لقب شيخ الشيوخ إلا وأرسل في سفارات خارج بغداد، فقد أرسل الشيخ عبد الوهاب بن سكينة (ت 607هـ) إلى دمشق في سنة 585هـ، وأرسل ابنه شيخ الشيوخ عبد الواحد (ت 608هـ) في سفارة إلى جزيرة كاس (أوكيش أوقيس)، وروسل بأخيه شيخ الشيوخ عبد الرزاق بن عبد الوهاب (ت 635هـ) إلى الأطراف. كما أرسل الشيخ شهاب الدين السهروردي (ت 632هـ) رسولاً إلى الشام من الديوان مرات وإلى خوارزم شاه وغيره⁽¹⁴⁾. وقد ازدهر التصوف ازدهاراً كبيراً في ذلك العصر كما أن بعض سلاطين المماليك نزعوا إلى التصوف، مثل السلطان قايتباي الذي كان ذا اعتقاد في الفقراء (الصوفيين) واتبع طريقة الصوفية في التقشف، وكان له أذكار وأوراد ظلت تقرأ في الجوامع وقتاً طويلاً. وللدلالة على الاهتمام المملوكي بظاهرة التصوف أن الصوفية كانت من الطوائف المعترف بها رسمياً، حيث كان شيخهم يعين من قبل السلطان مباشرةً، كما أن ديوان الإنشاء حدد ألقابهم وأسلوب مكاتبهم.

وبدأت مظاهر المؤسسة تتضح بشكل جلي عبر قيام المماليك بتعيين شيخ الزوايا حسب الشروط الواردة في حجج الوقفيات، وفي كثير من الأحيان كان شيخ الزاوية يتولى أيضاً النظارة بها. ويشير المقريزي إلى «أن المماليك أقاموا في القاهرة وحدها مائة وثلاثين

(14) محمد بن محمود ابن التجار البغدادي، ذيل تاريخ بغداد، ج 5 من 111-112..

مسجدًا، وأنه كثيراً ما كان يعمّر إلى جوار تلك المساجد الخانقاه للمستقررين من الصوفية والواردين من الفقراء»⁽¹⁵⁾ وفي الواقع كان تشييد أكثر المقامات والمشاهد لغاية سياسية، فحتى تضمن النخبة الحاكمة قدرًا من الشرعية الدينية والسياسية كان عليها التقرب إلى النخبة الدينية التي تمثل في أحد مظاهرها النخب المعرفية والثقافية للمجتمع الديني فكانوا يقربون أرباب الطرق، ويشيدون المرافق والمشاهد ويظهرون القوى للناس يجعلون لحكمهم صبغة دينية . كان الوعظ بمنزلة وسيلة الاتصال العامة التي تمكن الصوفية خاصة، والعلماء عامة، من إيصال فوائدهم لعامة الناس وخاصتهم على السواء، وكان الوعظ سبباً لشهرة كثيرين منهم، فكانت شهرتهم وأقبال الناس عليهم وحرمتهم لديهم مدعوة لأن يقصدهم الخليفة والسلطان والخاصة نظراً لكثرتهم أتباعهم وبالتالي تأثيرهم في المجتمع، فلم يكن أهل السياسة ليتركوا رجلاً له تأثيره في العامة دون أن يكون لهم به اتصال، ذلك أن اتصالهم به من شأنه أن يرسخ شرعية مواقعهم في المجتمع آنذاك.

خلال فترة الإصلاحات العثمانية المعروفة بالتنظيمات (1839-1876) نفذت في دمشق إصلاحات إدارية وقانونية خفضت نفوذ العلماء إلا أن نفوذ الصوفية لم يتأثر بحكم الدعم الرسمي لهم

(15) المقريزي، الموعظ واعتبار بذكر الخطط والأثار 2 ص 300 - 310.

من قبل السلطان العثماني عبد الحميد الثاني (1876 / 1909) إذ نشطت التكايا وعمرت بعض المراقد والزيارات، فقرب عبد الحميد الثاني المشائخ وأرباب الطرق، وفتح لهم التكايا في كثير من المدن التي كانت تابعة للدولة العثمانية ومنها بلاد الشام وجدد مراقد بعض الصالحين، ومشاهد الأئمة والتابعين فتشطت التكايا مدة خلافته، ورصد الأوقاف التي تصرف على إدامة التكية، والنفقة على من فيها.

فكثرت الطرق الصوفية المعروفة ومنها الطريقة النقشبندية، حيث كان ل أصحابها مقبرة تعدّ من المقامات المقدسة في مدينة دمشق كمقبرة الشيخ خالد في قاسيون، التي أوقفها «والى ولاية دمشق واعطاوه براءة للوقف لخدمة مقبرة الشيخ خالد النقشبendi إلى أحفاده بعد وفاة جدهم عمر النقشبendi». وقد أنشأ والي دمشق مراد باشا تكية للطريقة النقشبندية. وتقلّد بعض العلماء عدة مناصب في وقت واحد، مثل الشيخ محى الدين أبي الشامات حيث «تمّ تعينه في وظيفة الإمامة في مسجد التكية الشاذلية الشهيرة بالقنوات، وفي الوقت نفسه تم تعينه في وظيفة التدريس في التكية المذكورة بالقنوات بالعلوم النقلية والعقلية، وكان الوجهاء والرسميون والسيّاح خاصة يحضرون حفلات الأذكار التي كانت تقام في أواسط طبقة المشائخ التي اقتصرت على المدائح النبوية المترافق مع حركات إيقاعية، في مقدمها حفلات خاصة لدراوיש الملووية، كما كان يقوم أصحاب

الطرق ومؤيدوهم بزيارات خاصة لبعض الأضرحة المعروفة والأحياء
والقرى المحاورة⁽¹⁶⁾:

الامتداد والاستيعاب الصوفي

تميز الجغرافيا المتدنية الصوفية بقدرتها على الامتداد والاستيعاب، وهي مزية على رغم من وجودها في أغلب مكونات المعرفة الدينية، إلا أن التنظيم الهيكلـي للحركة الصوفية أعطاها بعداً أكبر تمثل في بناء الحركة الصوفية على فكرة الشيخ والمريد وهو ما تفتقده المعارف الدينية الأخرى ومقتضى مبدأ الشيخ والمريد أن هناك سلطة روحية و زمنية تقام للحركة الصوفية تعزلها عن السلطة السائدة لكنها توفر أرضية خاصة لبسـط سلطة أخرى هي سلطة الشيخ على المريد. ثنائية الامتداد والاستيعاب تشير إلى آلية خاصة تتبعها الحركة الصوفية في نشر دعوتها وبالتالي التوسيـع الجغرافيـي في بلاد مجاورة وغير مجاورة اعتماداً على الانساب (الأصل المكون) لطريقة صوفية رئيسة تتفرع منها طرق وجماعات فرعـية تنتشر داخلـاً عبر الفضاءات الجغرافية المحـيطة والبعـيدة⁽¹⁷⁾. ينـتج عن هذه الآلـية امتدادـ للطـريقة

(١٦) ماري دكران سركو: دمشق فترة السلطان عبد الحميد الثاني ١٢٩٣هـ - ١٣٢٥هـ / 1876م - 1908م . دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة.

(17) هناك طرق أخرى انتشرت في بلاد الشام أسمتها في تطور الحركة الصوفية منها: الطريقة القلندرية . انتشرت في القرن السابع الهجري في مصر وببلاد الشام تأثرت بتعاليم الملاحمية فكان مربيوها يتجلون بالشوارع وشعور رؤوسهم ولحاظهم وحواجبهم مملوقة ويستقلون من مكان لأخر بالرايات والطبلوں يجلبون الأنباء وينذرون

الأم وانتشار لها وفي المقابل تقوم الطبقات أو الفئات الأقل مرتبة بتقبل هذه الطرق الفرعية والانخراط في طقوسها. هذه الآلية تعكس بعد الاستيعاب الذي تشكلت على أساسه الحركة الصوفية في بلاد الشام.

من ناحية أصول التصوف الطريقي (من الطريقة) فإن أغلب تشكيلات الطرق الصوفية في بلاد الشام كانت متأثرة بعناصر خارجية، فأصول هذه الطرق لم تكن شامية، بالمعنى الدقيق، لكنها نشأت على إثر هجرات بعض المنتسبين إليها لبلاد الشام وإقامتهم فيها. وفق ذلك يمكننا وضع إطار خاص لفهم العلاقات التي ربطت صوفية بلاد الشام بعده حركات صوفية في مناطق مختلفة من العالم العربي. فمن خلال ما أمكن الحصول عليه من وثائق، خاصة بالحركة الصوفية في بلاد الشام ومن خلال الرجوع لترجمات أعيان وزعماء الطرق الصوفية، يمكن وضع نموذج خاص للجغرافيا المتدينة لتصوفة بلاد الشام.

يقوم النموذج كما مر معنا على ثنائية الامتداد والاستيعاب، مدعوماً بأدوات تواصلية عديدة مثل الزوايا والمدارس الصوفية ورحلات الحج الشامي والأحزاب والأوراد الخاصة بكل طريقة.

الناس إليهم بمظاهر انتم وسلوكهم وكانوا يتسلون ليعيشوا ولم يكن لهم مصالح دنيوية ولا يفكرون بالغد وما كان معظمهم من الطبقات الدنيا فأنهم لم يكونوا متقدفين ثقافة عالية وغير قادرين على تفهم المعاني السامية الجميلة في الفلسفة الصوفية . كانMRIدو هذه الطريقة يؤمنون بحلول اللاهوت بالناسوت وتanax الأرواح وأن ليس في الحياة من عمل شرير وغير مشروع.

فقد أثرت هذه الأدوات التواصلية على حدود التفاعل الجغرافي بين متصوفة الشام والمناطق الأخرى، كما ساهم هذا التواصل بطريقه ما في جعل التصوف قاسماً مشتركاً بوصفها المؤسسة الاجتماعية المعبرة عن تطلعات الطبقات الوسطى والعليا، خلال فترة التحول من مجتمع يتكون من «طوائف» العصور الوسطى إلى مجتمع قائم على البنية الطبقية الحديثة ، في حين جاءت «الطرق» الشعبية لتمثل درعاً للطبقات الدنيا، في ظل حالة التأكيل التي لحقت بـ«طوائف الحرفيين»، وهو ما يؤكد على أن التغير في هوية المؤسسة الصوفية كان يتبعه تغير في الفضاء والعلاقات الجغرافية.

فعلى إثر تطور الحركة الصوفية، ودخول عصر المؤسسات الرسمية وشبه الرسمية، نشأت علاقات جغرافية لم تكن موجودة من قبل، وهذا يتأكّد بالرجوع للأصول التأسيسية للطرق الصوفية في بلاد الشام مثل النقشبندية والشاذلية والمولوية والسعديّة. فالطريقة الرفاعيّة المنتسبة إلى أبي العباس أحمد الحسيني (ت 578 هـ / 1182 م) شافعي المذهب، ولد في قرية حسن من أعمال واسط (العراق)، تفقه وتأدب وتصوف، فانضم إليه خلق كثير وأسس الطريقة الرفاعيّة⁽¹⁸⁾، وهي الآن أكثر الطرق الصوفية شيوعاً وانتشاراً

(18) لها فروع كثيرة كالواسطية المتفرع منها فروع، والطريقة البدوية التي أسسها أحمد البدوي وتفرع منها الطريقة العلوانية وللرفاعيّة فروع أخرى مثل الأعزبة والحريرية والشمسيّة والكماليّة والسبسيّة والقطنانيّة والجبرتيّة ومنها فروع العبدروسيّة والزبنية وكان للطريقة الأم فرع الصياديّة المتفرع عنها البازية والشباكيّة وكل

في دول المشرق العربي. وقد انتشر أتباع الشيخ الرفاعي في بلاد الشام، ووصلوا إلى فلسطين حيث سكنوا في مدينة صفد وانتشروا في قرى القضاء (طيطبا، فرعم، عين الزيتون، علما). أما الطريقة المولوية المنتمية لجلال الدين الرومي⁽¹⁹⁾.

فقد تركت في مدينة حلب حيث عين عبد الحليم جلبي آخر شيخ التكية المولوية بمدينة قونية التي كانت آنذاك مركزاً للمولوية ابنه محمد باقر جلبي، في مدينة حلب شيخاً في مولوي خانه حلب بعد قرار تركيا إغلاق زوايا وتكملاً للطرق الصوفية في أنحاء تركيا من خلال قانون خاص العام 1925. ولم تكن عملية الانتقال لتم لولا موافقة سلطة الانتداب الفرنسية التي كانت تحكم سوريا في ذلك الوقت على إقامة «محمد باقر جلبي» مشيخته في «مولوي خانه» بحلب⁽²⁰⁾. وبعد ذلك انتقلت مشيخة الطريقة المولوية تماماً من تركيا إلى مدينة حلب، وصارت حلب مركزاً جديداً للمولوية بعد قونية، وبناء على ذلك كان

منها فروع.

(19) أسس الطريقة المولوية مولانا سلطان ولد (توفي 1312م) ابن مولانا جلال الدين الرومي (توفي عام 1273م) بعد وفاة جلال الدين في قونية. لمزيد من التفاصيل حول جلال الدين الرومي انظر أبو الفضل محمد بن عبدالله القونيي أخبار جلال الدين الرومي ، الرياض 2000

(20) وفي العام 1943 توفي باقر جلبي بإسطنبول، فعين ابنه جلال الدين جلبي مكانه أصلحة. وفي العام 1944 ألغت الحكومة السورية مشيخة مولوية حلب، وبعد ذلك أنجحتها بإدارة الأوقاف في سوريا، فرحل «جلال الدين جلبي» إلى تركيا . وبعد ذلك عُين أحد محببي المولوية هو الشيخ «سعید داده» وكيلًا لمشيخة المولوية في حلب، وهكذا انتهت المشيخة المولوية التي كانت تُعرف بمقام الجلبية عام 1944.

تعيين الشيوخ وعزلهم يتم في حلب⁽²¹⁾.

وأعملاً فقد طورت الجماعات الصوفية المتنافسة استراتيجيات مختلفة للبقاء، وللاحتفاظ بشبكاتها الدينية، وتوسيع نطاقها تحت تأثير تركيبات اجتماعية متغيرة، وفي سياق مختلف لكل حالة. فالسلطان عبد الحميد (1876 – 1909) رأى في الصوفية ومشايخها وسيلة قيمة لنشر سياساته بشأن الوحدة الإسلامية، وبعد ذلك رأت القوى الاستعمارية الأوروبية في الصوفية أداة للاحتفاظ بعلاقات طيبة بالمجتمعات الإسلامية. وهكذا تعرضت الطرق الصوفية لكثير من النقد بسبب علاقاتها بالإدارة البريطانية الاستعمارية، وبعد الاستقلال وتكون الدول القومية فضلت أغلب البلاد العربية أن تضم الطرق الصوفية إلى تركيبتها السياسية الجديدة. لا يعني ذلك أن الطرق الصوفية لم تكون أبداً في موقف معارض من هذه الدول، ومن العسير في الواقع عمل تعميم لموقف الطرق الصوفية من الدولة، فيمكن للمرء إيجاد أمثلة على الحالتين من معارضة وتأييد، وبعبارة

(21) في تلك السنوات كان يوجد في مولوي خانه حلب خمسة شيوخ داده، وكانت إدارة الأوقاف بحلب تقوم باعانتهم . وكان يقدم لكل واحد منهم خمس ليرات سورية مرتبًا شهرياً. وأغلقت المولوي خانه بحلب بسبب عدم مجيء مربيدين جديدين بعد موت هؤلاء الخمسة داده. وفي الوقت نفسه كان يوجد في حلب خارج التكية محبون للمولوية وبلغون حوالي ثلاثين معباً. وكانوا يعرفون قليلاً من رقص السماح، وكانوا يحررون الفتلة المولوية في العام الرابع أو الخامس مرات. وكانوا يقررون القصائد الدينية بالعربية. ويرقصون بشكل غير أصولي وفق الشعائر الأصلية. ويأتون إلى مولوي خانه بحلب ليلة الجمعة والاثنين وأيام الطرفة التي يعطى لهم من قبل إدارة الأوقاف السورية. ويأخذون بدل خدماتهم ثلاثة ليارات سورية في الشهر الواحد .

أخرى فالمواقف السياسية للطرق الصوفية كانت تتغير، وتبدل حسب الظروف الاجتماعية والسياسية لكل بلد عبر التاريخ⁽²²⁾.

أنماط الجغرافية المتدينة لمتصوفة بلاد الشام

يمكن دراسة علاقات متصوفة الشام وفق محورين هما: المحور الهيكل أو التنظيمي، والمحور الأيدولوجي المتعلق بمحنتي المعرفة الصوفية وأليات نشرها، وحشد الاتباع لها. يذهب (بيتر جران) إلى أن «الطرق الصوفية» مثلت بعثاً ثقافياً واجتماعياً، خلال القرن الثامن عشر، وذلك على امتداد الولايات العربية والإسلامية العثمانية، بحيث صارت الجهود العلمية لـ هذه «الطرق»، وخصوصاً في مجال علم الحديث قوة توحيدية، أسمحت في التطور التشريعي الداخلي، في التاريخ الإسلامي، بجانب ما اتصف به هذا العلم من حوار وجدل، ومن ثم تجاوزت الكتابات المتصلة به الأغراض الدينية والطقسية، لأجل تفسير السائل ذات الأهمية التاريخية والفلسفية والأدبية، بحيث صار علم الحديث - آنذاك - المصدر والأساس للوصول إلى الحقيقة، ونظراً لاعتماد هذا العلم على سلسلة من الفروع المساعدة، التي تشتمل على الأدب وعلوم اللغة والتاريخ، فقد عرفت هذه المرحلة مؤسسات

(22) فولينا أنطاجان: الصوفية والسياسة: مقارنة بين المجتمعات التركية والعربية، مجلة شرق نامه العدد السابع، يناير 2011 ص 47-54.

ثقافية جديدة داخل «الطرق الصوفية»⁽²³⁾.

مع دخول حركة التصوف مرحلة التحديث والدولة الوطنية واجهت الأيديولوجيا الصوفية تحديات عديدة؛ للاحتفاظ بقوّة معرفية جاذبة فعجز العديد من الحركات الصوفية حالها حال الحركات الدينية الأخرى عن تقديم ما هو جديد في الفضاء المعرفي من جانب، ودخلت في صراع مكشوف مع خصومها من السلفية والحركة الوهابية التي قوي عودها وشكوكها في العديد من المناطق والبلاد الإسلامية.

وفي الواقع فقد حافظت الطرق الصوفية منذ تأسيسها في القرن السادس الهجري على هيكلها التنظيمية الخاصة بها؛ فالطرق الصوفية تشارك في بعض الأفكار والممارسات على الرغم من التنوع البادي في طرق تنظيمها، ولكن الهيكل التنظيمي لتلك المجتمعات قد تغير أيضاً حسب التغيير الحادث في هوية المؤسسات الصوفية ومتطلبات الواقع الاجتماعي والسياسي. فقد تغيرت بعض عناصر التركيبة للطريقة بطريقة تناسب ظروف الوقت الحالي، بينما احتفى بعض من تلك العناصر نهائياً أو تبنت بعض الطرق عناصر جديدة تماماً. فالطرق الصوفية تمتاز بكونها منظمات مفككة للغاية، وعديد من الجماعات التي ترى أنها صوفية هي في الواقع خارج التنظيم

(23) بيتر جران ، الجذور الإسلامية للرأسمالية ، ترجمة: محروس سليمان ، مراجعة: رؤوف عباس ، القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع 1992 من 79.82.96.

الصوفية⁽²⁴⁾.

وعند هذه النقطة فإن هياكل وأفكار هذه الجماعات لا تشكل فقط عناصر التغيرات فيها، وإنما أيضاً تلعب الهياكل السياسية والإجتماعية والقانونية والارتباطات الدولية لبلد ما دورها في تلك التغيرات. وبعبارة أخرى لابد من دراسة العلاقات بين تلك الجماعات المختلفة (الداخلية منها والخارجية)، فضلاً عن العلاقات بين تلك الجماعات والدولة، من أجل إعطاء فهم أوسع للجغرافيا المتدينة لصوفية بلاد الشام. يقودنا ذلك إلى وضع أنماط العلاقات التي نسجتها الحركة الصوفية في بلاد الشام مع حركات صوفية أخرى وتحديد العوامل المؤثرة فيها كأشكال للجغرافيا المتدينة. وستعرض هنا لدراسة حالة الطريقة النقشبندية للتأكد على مرونة الامتداد والاستيعاب في حين سندرس حالة الخليج العربي لتبيين مدى التناغم والافتراق بين الحركة الصوفية في بلاد الشام والحركات الصوفية في الخليج العربي.

الطريقة النقشبندية

تشتهر الطريقة النقشبندية بالعديد من الفروع وكثير من المشايخ في عدة دول ومناطق إسلامية، لكنها ليست منظمة واحدة متحدة ذات تنظيم

(24) فوليا أتاجان، الصوفية والسياسة، مقارنة بين المجتمعات التركية والعربية. مرجع سابق.

هرمي، بل قسمت نفسها باستمرار إلى قطاعات جديدة وهو بالضبط ما ساعدتها على الانتشار والتوزع. فعندما يتحدث المريد أو الشيخ عن شيخه، فإنما يقصد شيخه أو معلمه المباشر لا شيخ الطريقة كلها، وهذا هو سبب وجود عديد من التجمعات النقشبندية أو القديرية أو الخلواتية فروعاً، لكل منها شيخها نظامها وسلسلة النسب الخاصة بها⁽²⁵⁾. ولعل انتشار النقشبندية على رغم من أنه يرجع إلى محتوى الطريقة نفسها، وفيماها على ما يسمى بالذكر الخفي وعلى الرابطة بين المريد والشيخ وسيطاً حتمياً بين العبد والخالق⁽²⁶⁾، إلا أنه وبعكس أغلب الحركات الدينية، فالنقشبندية لا ترتبط بمركز معين، فهي تطبق اللامركزية التي تسمح بقيام خلايا حرة في كل دولة أو حتى إقليم، وإن اشتركت في الشعراء والطقوس.

وهذا ما أعطاها قدرة على التأقلم والتغير حسبما تقتضي الظروف السياسية والاجتماعية، وقدرة على التأقلم لغواياً حسب الموقع الجغرافي الذي توجد فيه؛ ففي آسيا الوسطى تعامل بالفارسية الشائعة، خاصة في طاجيكستان، وفي القوقاز تعامل باللغات الثلاث المعروفة، الفارسية والتركية والعربية وهو ما أعطاها مرونة في تكيف الجغرافيا المتدينة وتوظيف الامتداد والاستيعاب تحت سلطة الشيخ والمريد.

(25) المرجع نفسه..

(26) مزيد من التفاصيل والدراسة الموسعة حول النقشبندية يمكن الرجوع إلى فريد الدين في الطريقة النقشبندية بين حاضرها وماضيها، عبر للطباعة والنشر، موقع السلفيين الأتراك <http://www.ikraislam.com>

نشأت الطريقة النقشبندية في الأصل بعيداً عن البلاد العربية، في إحدى قرى بخارى نحو منتصف القرن الثامن الهجري على يد الشيخ محمد بهاء الدين نقشبند، بعدها انتشرت من سمرقند شمالاً وشرقاً حتى وصلت إلى الهند، وشهد القرن الثامن عشر موجة جديدة من التصوف، أطلق عليها عنوان «التصوف الجديد»، وقد سمعت إلى تأسيس تصوف على أساس من تعاليم الشيخ أحمد السرهندي (1534-1624) الذي قاد فرعاً من الطريقة النقشبندية في الهند، واهتم بالأصول الشرعية في بناء التصوف، ووقف بحزم ضد البدع المستحدثة في بعض طرق المتصوفة.

كانت هذه خطوة مهمة في تطور التصوف لأنه مثل زاوجاً ما بين المعرفة الروحانية والنشاط الاجتماعي السياسي. غير أن التصوف الجديد وصل إلى العراق فيما بعد على يد أبي البهاء ضياء الدين خالد الشهري (1776-1827)، المعروف بمولانا خالد النقشبendi⁽²⁷⁾، الذي أجازه الشيخ غلام علي شاه عبد الله الدلهلي ومن بعده تسللت الطريقة إلى بلاد الشام في فترة (ديسمبر 1854 - يناير 1855)، وفقاً لأقدم إجازة صوفية معطاة للشيخ السيد شمس الدين أفندي النجاري من قبل خالد النقشبendi حيث تشير تلك الإجازة إلى بدايات دخول الطريقة الصوفية

(27) ولد خالد النقشبendi في قرية داغ بكرستان، وقد تعرف هو نفسه على هذه الطريقة عندما سافر إلى الهند في 1809 حيث اتصل بفرع أحمد المجددي (الفاروقى) من الطريقة النقشبندية. لدى عودته إلى العراق، هاجر الشيخ خالد من بلاد الأكراد في العراق إلى دمشق، وكان يقيم ويدرس في جامع العداس بالقونوات. وقد توفي عام 1827م وأوصى بدقنه في قاسيون، في التربة المعروفة باسمه اليوم.

النقشبندية من الهند إلى بلاد الشام عبر وسيط كردي كان يسكن العراق.

كانت مشيخة الطريقة تعين من قبل السلطة العثمانية وفق أمر سلطاني، وقد ورد في البراءة العالية، تخصيص راتب أو معاش من جانب مالية الخزينة للمذكور، وكان ينفق على هذه الطرق، من الأموال التي تدرّها الأوقاف الواسعة التي كانت موقوفة عليها وعلى غيرها.

تبين دراسة أوضاع الطريقة النقشبندية في سوريا وجود اتجاهين رئيسيين، يمثلان عصب الطريقة فمنطقة الجزيرة (دير الزور/ الرقة/ البوكمال)، لها مرعية ودمشق وما حولها لها مرعية. وتعود مرعية الجزيرة لأصول عربية لها علاقات قرابة مع قبائل عربية تسكن العراق. وترجع أصول مرعية النقشبندية في الجزيرة إلى فرع من السادة الأعرجية، يرجعون بنسبيهم إلى السيد عبد الله الأعرج من أهل البيت، يسكن غالبيتهم في مدينة دير الزور السورية، وقسم منهم بدمشق وحلب والحسكة والرقة، وأصلهم من العراق وعشيرتهم منتدة من ديالي إلى كركوك. وأول من قدم من هناك جدهم الأكبر الشيخ أحمد بن الشيخ حسن العزي النقشبendi الكبير.

كان الشيخ أحمد من جملة مشايخ السلطان عبد الحميد الثاني، رحمه الله، ويروي في سيرته أن السلطان كان يقبل يده وأحضر معه من العراق بعض أقاربه وأسكنهم في دير الزور. وأسس مسجداً (التكية

النقشبندية بدير الزور) على حسابه الخاص، وبعد وفاته في السنة 1908 دفن في مقبرته التي بجانب التكية، وخلفه من بعده ابنه الشيخ محمد أويس العزي النقشبendi (ت 1954) ، وبعد وفاة الشيخ ويس (محمد أويس) خلفه ابنه الشيخ عبد الجليل العزي النقشبندi الذي توفي عام 1991. وللعلم فالشيخ عبد الجليل العزي النقشبندi من مواليد (1920)، ومفتى محافظة ديرالزور الآن هو الشيخ الفاضل إياد بن الشيخ عبد الجليل العزي النقشبندi. إن تداخل العلاقات القبلية في نقشبندية الجزيرة (السورية) مع قبائل العراق أسهם في خلق مجال تواصلي خاص وفضاء صوبي متميز أسهם في دفع أتباع النقشبندية للانخراط في مقاومة الاحتلال الأمريكي للعراق سنة 2003 وهو بعد دفعت به الجغرافيا المتدينية للتحسوف.

أما مرجعية نقشبندية دمشق فقد ظلت تخضع لشيوخ غير شاميين عبر سلسلة متوراثة من الشيوخ الذين ترابطوا بعلاقات مصاورة في بعض الحالات. فالشيخ ناظم حقاني (28) (1922)، الذي يعتبر صاحب أعلى رتبة في الطريقة لأنّه هو شيخ الطريقة النقشبندية العليّة تعود أصوله إلى قبرص تلقى دورس الصوفية في بداية أمره على الطريقة القدارية ثم تحول إلى الطريقة النقشبندية في بداية عقده الثالث حيث اتصل الشيخ ناظم بشيخ النقشبندية في اسطنبول آنذاك سليمان أرضروملي (ت

(28) لمزيد من تفاصيل ترجمته انظر <http://www.islamic-sufism.com/gallery/displayimage.php?album=14&pos=0>

1368هـ / 1948م) وسلك عليه الطريقة النقشبندية، وقد تجمعه شيخه على الحضور إلى سوريا، فزار الشيخ ناظم حلب وحمادة وحمص وتابع تحصيله للعلوم الشرعية على مشاهير علماء تلك المناطق. وفي العام 1945 توجه إلى دمشق حيث التقى بالشيخ عبد الله الداغستاني النقشبendi (ت 1973)، فلازمه وأتم سلوكه على يديه. وقد اشتهر الشيخ عبد الله الداغستاني بمحاضرته التي كان يلقاها في الزوايا والمحافل والتي كانت سبباً في إسلام عدد من الغربيين. بعدأخذ المبادئ من الشيخ عبد الله الداغستاني، وتلقي بعض تمارين الطريقة، أمر الشيخ ناظم بالعودة فوراً إلى بلده قبرص، وتنفيذ الأوامر شيخه، عاد لقبرص وبدأ بنشر الإرشادات الروحية وال تعاليم الإسلامية في قبرص، حيث تجمع حوله أعداد كبيرة من المربيين وتقبلوا الطريقة النقشبندية. وأول عمل قام به الشيخ ناظم الحقاني هو الذهاب للمسجد والأذان بالعربية، إذ كان الأذان ممنوعاً آنذاك فحُوكم وقضى في السجن أسبوعاً، وب مجرد إطلاق سراحه توجه إلى المسجد الجامع في نيقوسيا وأذن من منارتها.

في العام 1952 عاد إلى دمشق وتزوج من ابنة الشيخ الكبير. وفي 1955 أمره الشيخ عبد الله الداغستاني بالخلوة بصوبلح في الأردن؛ وكانت مدة هذه الخلوة ستة أشهر، وقد التف العديد حول الشيخ ناظم مریدین له سواء من منطقة الصوبلح أو الرمثا أو عمان نفسها، بعد ذلك أمره بخلوة في مسجد الشيخ عبد القادر الجيلاني في بغداد لمدة ستة أشهر. بفعل

المصاهرة والتلقين والصاحبة آلت إليه مشيخة النقشبندية بعد وفاة الشيخ عبد الله الداغستاني وأصبح الشيخ ناظم الحقاني الشيخ الأكبر للطريقة النقشبندية، وكونه حامل أسرار الطريقة فهذا يجعله تلقائياً شخصاً مؤثراً على المستوى العالمي، وشيخاً لمليين المسلمين في أصقاع العالم، وخاصة في تركيا وقبرص والبوسنة وببلاد الشام، وكذلك في الولايات المتحدة ومناطق من شرق آسيا وأفريقيا.

وضع الحقاني لنفسه منهجاً مختلفاً عن مشيخات الصوفية، وهو الانتقال ونشر الدعوة بشكل مكثف إذ أقام في دمشق لسنوات عديدة كان خلالها يزور قبرص ثلاثة أشهر بالعام ، كما أنه اعتاد الحج سنوياً، وتذكر ترجمته أنه قد حج أكثر من 27 مرة إذ كان يسافر بصفته رئيساً لوفد الحاج القبارصة، وكان خلال فترة إقامته بقبرص يسافر في أنحاء قبرص وفي تركيا ولبنان والإسكندرية والقاهرة وال سعودية وأقطار أخرى لنشر الطريقة النقشبندية.

في مطلع تسعينيات القرن الماضي توجه الحقاني إلى الدول الغربية، وزار أمريكا الشمالية، ومن نتائج هذه الزيارة تأسيس أكثر من 15 مركزاً للطريقة النقشبندية في شمال أمريكا أما الزيارة الثانية فكانت في العام 1993، وتذكر ترجمته أنه دخل الإسلام في هذه الزيارة أكثر من عشرة آلاف شخص، تعلموا كذلك مبادئ الطريقة النقشبندية

ثم قام في العام نفسه بزيارة أخرى للولايات المتحدة وتم تأسيس : Haqqani Convention and Retreat Center in Fenton Michigan أما زياراته لشرق آسيا أي بروناي وมาيلزيا وسنغافورة والهند وباكستان وسيريلانكا ، فبدأت عام 1986 حيث زار أغلب المدن الرئيسة هناك وجرى استقباله من قبل السلاطين والرؤساء ورؤساء الوزارات والرسميين في تلك الدول. ويعتبر أن ثمار النشاط في الغرب أسفر عن تأسيس ما تسميه مراكز الصوفية عبر أوروبا وشمال أمريكا ، وتقول بأن المركز الرئيس هو Islamic Priory. in London والذي تبرع به سلطان بروناي.

تصوف منطقة الخليج العربي

بحكم طبيعة الحركة الصوفية في منطقة الخليج العربي وهي طبيعة ارتهنت طويلاً لمتغير هوية المؤسسة الصوفية فقد ظل التصوف الخليجي في الطور الأول لحركة التصوف (التصوف الفردي) مع إدخال بعض التطورات من الطور الثاني (التصوف المؤسساتي) فلم تكن لمتصوفة بلاد الخليج العربي مؤسسات صوفية كالزوايا والتكايا والهياكل المنظمة لتوازن المشيخة الصوفية بل إن حجم الأوقاف يبدو أنه غير بارز. يمكن القول: إن المدارس الصوفية في دول الخليج العربية ليس لها ارتباطات تنظيمية رسمية ببعضها بعضاً، بمعنى أنه ليس ثمة شبكة - أو شبكات مؤسسية- من العلاقات البنية تجمع بين متصوفة

الخليج فيما بينهم، تقويةً لمركزهم الاجتماعي والسياسي في دولهم، بل إن العكس هو الصحيح؛ إذ تسعى جل الطرق والرموز الصوفية في دول الخليج العربية إلى الظهور بمظاهر وطنية خالص، يهدف على المستوى الفردي إلى بناء المواطن الصالح، وعلى المستوى الجماعي إلى تدشين منظمات اجتماعية وطنية تعمل لصالح الدولة والمجتمع بشكل رئيس.

ومن حيث العلاقات بين متصرفه بلاد الشام ومتصرفه الخليج فلا توجد مؤشرات تاريخية على وجود علاقة منتظمة على اعتبار أن مصدر التصوف وبوابته في دول الخليج العربي لم يصدر من بلاد الشام بقدر ما جاء هذا التأثير وعلاقات التلمذة من اليمن وإيران والجزائر. فالتصوف في عمان والساحل العماني⁽²⁹⁾ (دولة الإمارات العربية) عمره ثلاثة عشر عام وجاء على يد الحضارمة الذين نشروا الطريقة العلوية ثم القادرية وكان آخر الصوفيين عبد الرحيم المرید، وانتهى التصوف في دبي بموت الأخير ولكن بقيت بعض البيوت تحفي طقوس الموالد وتحتفل بالموالد النبوى وليلة النصف من شعبان.⁽³⁰⁾ والأمر نفسه في حالة متصرفه البحرين فقد كان هناك العديد من

(29) لمزيد من التفاصيل انظر راشد الجميري «تاريخ التصوف في دبي» في الصوفية في الخليج ، كتاب المسبار (56) أغسطس 2011 وانظر أيضا

<http://www.islamic-sufism.com/article.php?id=183>

(30) انظر التصوف في الخليج مرجع سابق، مصطفى عاشور: واقع «التصوف في الخليج... بين ضغوط السلفية وغياب الأقطاب. مركز قضايا الخليج للدراسات الاستراتيجية. http://www.gulfissues.net/m_p_folder/main_div/ideology_idelogy_0025.htm

شيخ الصوفية في البحرين أشهرهم جاسم المهزع الذي كان يعلق مسبحاً كبيراً في رقبته «وهو شعار الصوفية». والشيخ المهزع تلقى علومه في البصرة والأحساء، ونقل إلى البحرين «التصوف» وكان مالكي المذهب، وكان يعقد في مجلسه حلقات الذكر، وتتلمذ على يده عدد من المشايخ منهم مشايخ آل سعد، ومشايخ آل جودر، ومشايخ آل محمود.⁽³¹⁾ وفي صدر القرن الثاني عشر الهجري قدم الأحساء من الموصل العالم الصوفي الشيخ محمد بن أحمد بن علي العمري الموصلي (توفي سنة 1216هـ)، وتفاعل مع علماء البلاد وطلبة العلم القادمين من الأصقاع القريبة ومع انتفاضة الثلث الأولى من القرن العشرين الميلادي تقريراً نشطت الحركة الصوفية على يد الشيخ العلام محمد بن علي بن يعقوب الحجازي الذي استوطن مدينة المحرق حتى وفاته وانعقدت الصلات بينه وبين علماء أسرة آل ملا في الأحساء من أبناء وأحفاد الشيخ أبي بكر بن محمد بن عمر آل ملا. وقد تذاكر العلم، وطلب الحديث مع علماء كثُر من أثبتات وقته وفقهاء وعارفي زمانه حتى اجتمعت له سلاسل بأسانيد عديدة أجيزة فيها لرواية الحديث، كما برع في الفقه وعلم المواريث على وجه الخصوص، وتحصلت له الإجازة من مشايخ غير طريقة من الطرق الصوفية أشهرها الطريقة النقشبندية التي التزمها الشيخ في تربية المریدين والطريقة القادرية

(31) ندوة «تاريخ الصوفية في البحرين... الشيخ المريخي صحيفه البلاد البحرينية. الأربعاء 18 نوفمبر 2009

التي كان يطعم مجالس الذكر التي يقيمها بأورادها.⁽³²⁾

ربما يرجع ذلك إلى نوعية العلاقة التي ربطت الدولة العثمانية راعية التصوف المؤسساتي بمشيخات الخليج العربي وهي علاقة باهتهة ما عدا الأحساء وبعض فترات مد السيطرة وحسم الصراع مع الدول المتنفذة في منطقة الخليج العربي. والتصوف في الخليج يعني من ضغوط متنوعة، لكن أكثرها تأثيراً كان ضغط التيار السلفي بتنوعاته المختلفة، والذي يتخد موقفاً متشددًا من التصوف، وتمدد هذا الخطاب حتى في مفاصيل المجتمع وأروقة السياسة. في القرن السابع عشر الميلادي، كان في مكة المكرمة وحدها ثمانين عشرة زاوية أو مشهدًا، وأربعون طريقة صوفية، وكان لتلك الزوايا وظائفها التعليمية والدينية وكانت مدعومة بالأوقاف الجليلة التي تسد احتياجاتها، وبالنذور والهدايا الطرقية التي يُقدمها الأهالي وأثرياء الحجاج والعربان وأمراء المقاطعات الإسلامية، وتُقني القائمين عليها ليتفرغوا للوظائف التعليمية والدينية المنوطة بهم⁽³³⁾. يشار هنا إلى أن الحجاز في العهد السعودي تعرض إلى إبدال قيمي جذري، نتيجة اتباع الدولة السعودية المنهج السلفي ذو التعاليم الإصلاحية الصارمة، والمتصادمة في جوهرها مع المظاهر الصوفية والطرقية. وفي حدود عام 1928م،

(32) مصطفى زهران الصوفية في البحرين.. مزيج من الدين والسياسة. صحيفة اليوم السابع المصرية، الأحد، 27 سبتمبر 2009.

(33) السيد أبو عبد الله المدنى: صوفيات حجازية حقائق شاملة عن صوفية الحجاز.

أمر رئيس هيئة مراقبة القضاء الشيخ عبدالله بن حسن آل الشيخ بحصار الزوايا التي بمكة، ثم دعا مشايخها بعد أن كان قد رتب لكل زاوية رجلاً من أهل السلف، وقد حاول بعضهم مقاومة ذلك الإحلال، بذرية تملکهم المباشر للزوايا، التي تلاصق دورهم فعلاً، وأنها ليست أوقافاً عامة. ومن الناحية الأخرى كان غياب الشخصيات الكبيرة في التصوف التي تستطيع أن تكون نواة يتكاثف عليها الأتباع. بيد أن وجود تأثير لمدارس وأقطاب التصوف في الدول العربية على متصوفة الخليج أمر لا يخفى، وإن كان ذلك يتم بشكل فردي لا تؤطره بني تنظيمية، ومن ذلك وجود تأثير لافت للتصوف السوري والأردني على بعض الطرق الصوفية الخليجية مثل نموذج جمعية ببادر السلام سالف البيان بالكويت ومن ذلك أيضاً وجود تأثير للطرق الصوفية السودانية ذات النفوذ القبلي والمجتمعي في السودان على واقع التصوف في بعض دول الخليج عبر البوابة اليمنية وكذلك وجود نفوذ صوفي يمني في بعض دول الخليج لاسيما في الإمارات متمثلاً في الداعية الصوفي المشهور علي الجفري والذي يحظى بحضور إعلامي في عدد من البرامج التليفزيونية بفضائيات الفضائيات الخليجية.⁽³⁴⁾

(34) كمثال على حجم الترشق والصراع الموجه لصوفة الحجاز، انظر السيد أبو عبدالله المدنى: صوفيات حجازية حقائق شاملة عن صوفية الحجاز

الصوفيون والإخوان المسلمون في سوريا.. البوطي ومدرسته

عبد الصمد بلحاج^(*)

للتتصوف في سوريا جذور روحية وسياسية عميقة، مما يدل عليه ازدهار مدرسة زهاد الشام في بدايات الإسلام مع مكحول الشامي (ت 1113 هـ / 731 م) وابن شهاب الزهرى (ت 124 هـ / 741 م)⁽¹⁾. وفي العصور الإسلامية المتأخرة، من العصر الأيوبي إلى العثماني، صارت حلب وحماة ودمشق مراكز هامة للتتصوف كما يشهد على ذلك إقامة رموز صوفية فيها مثل شهاب الدين السهروردي المقتول (ت 586 هـ / 1190 م) وابن الفارض (ت 632 هـ / 1234 م) وابن عربي (ت 638 هـ / 1240 م) وعبد الغنى النابلسي (ت 1143 هـ / 1730 م).

(*) أستاذ في قسم الدراسات الإسلامية بجامعة بيتر بازمانى الكاثوليكية بالجر.

(1) من الناحية السياسية، وإلى شيخ مدرسة زهاد الشام الأمويين. هذه المولاية تبدو في الأخبار المعروفة بفضائل أهل الشام ومن بينها «إذا قصد أهل الشام فلا خير فيكم».

لكن هذه الهيمنة ضعفت في القرن العشرين، ولم يعد التصوف المرجع الروحي الوحيد للمتدينين. فقد عارضت حركة السلفية الإصلاحية⁽²⁾. في بدايات القرن، الكثير من أفكار وممارسات التصوف. بل صارت الخطر الأول الذي يتحقق بالطرق الصوفية. ثم في الأربعينيات، ظهرت في سوريا حركة الإخوان المسلمين التي يزعم أهلها أنها قدمت مشروعًا يستجيب للروحي والسياسي معاً. ولا يخفى أن هذا الدور المزدوج للإخوان ينافس مباشرة الطرق الصوفية. وهكذا، صارت هذه الأخيرة تواجه تحديات فكرية وسياسية قوية حتمت عليها الاستجابة المناسبة للبقاء على وجودها. وصار يتوجب عليها، خصوصاً، أن تواجه تحول الدين الشعبي إلى موضوع سياسي للصراع بين القوى السياسية المختلفة.

ضمن دائرة الشيوخ الذين تصدوا لمهمة الحفاظ على حيوية التصوف السوري، الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي. في هذا البحث سأعالج دوره الديني والسياسي في سوريا. وفي المستهل سأتناول الإطار العام للتغيرات الدينية والسياسية السورية، فسيتم التركيز على قطبيتي الصوفية والسلفية. مثلت الأولى الدين الشعبي ومصالح الدولة العثمانية والحكومات الوطنية المتعاقبة، بينما صاحت السلفية

(2) أقصد بالسلفية الإصلاحية، هنا، سلفية جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وأميزها عن السلفية الحنبالية لأن بن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب. أما رشيد رضا فهو ملتقى السلفيتين.

فكرة الإحياء، ومناهضة الاستعمار وأنظمة الحكم المستوردة. وفي هذا الصدد، يمثل التقارب بين جماعة الإخوان والنقشبندية نقطة المصالحة بين السلفية والصوفية. بيد أن المواجهة بين البعث الحاكم وجماعة الإخوان عرضت هذه المصالحة إلى الفشل.

بعد تقديمي لهذه الناحية، أنتقل إلى إبراز معلم مدرسة البوطي في الفكر الديني والسياسي، مشيراً إلى ما أراه انتقائية من البوطي في التعاطي مع أفكار وممارسات التصوف في سوريا. وبعد ذلك، أمعن النظر في أوجه الاختلاف بين البوطي وجماعة الإخوان المسلمين. هنا، تظهر نقطة جوهرية وهي توافقية مدرسة البوطي في التعامل مع مشروع الإخوان، يرفض نشاطهم السياسي لكنه يتبنى بعض أطروحاتهم الفكرية. وبهذا الصدد، لا بد من التطرق لخطط الطرق الصوفية لتقوية مواقعها في المجال الروحي.

ما يجدر النظر فيه هو قدرة البوطي البوطي الحفاظ على التوازن بين التيار الصوفي وجماعة الإخوان؛ كما انكشفت بعض مظاهرها في الأحداث الأخيرة في سوريا. وفيها ظهرت بعض التناقضات الفكرية والسياسية للبوطي سيتم تفسيرها لاحقاً. إلا أن الفكرة الرئيسية التي يتبعها المقال هي أن البوطي يمثل التوافقية بين روحانية الطرق الصوفية وإصلاحية مدرسة الإخوان، كما يرفض

بدعية الأولى وتسبيس الثانية. هذا يقودني بطبيعة الحال، إلى مناقشة النتائج السياسية لتوقيفية البوطي. هذا يقتضي خاصة التركيز في تبني البوطي التصوف السنّي الجديد الذي يزاوج بين الإصلاحية والروحانية الشعبية العميقة وطاعة السلطة. لكن هل يلعب التصوف نفسه في سوريا دوراً سياسياً؟ لا شك أن الإجابة بالإثبات. نكتفي بالقول هنا: إن غياب الشرعية السنّية للنظام الحاكم في سوريا، لا بد من الاستعاضة عنها بولاء من يملكونها من الناحية الروحية. يبقى علينا أن نبرهن عليه في عناصر الموضوع الآتية.

الصوفيون والإخوان: جذور العلاقة

تسم علاقة الإخوان والطرق الصوفية بالاتصال الروحي والانفصال السياسي. فهي تتارجح في المجمل بين قبول الإخوان بدور روحي للطرق الصوفية، ورفض لحضورها الاجتماعي والسياسي. ويرجع هذا التقلب إلى العلاقة المزدوجة التي نشأت بين الطرق الصوفية والسلفية الإصلاحية في سوريا، منذ بدايات العصر الحديث. في هذا الصدد، يمكن التمييز في هذه العلاقة بين مرحلتين: مرحلة التعايش ومرحلة الصدام.

خلال المرحلة الأولى مال جيل السلفيين الإصلاحيين الأول، مثل حسن الرزق (ت 1912) وأحمد الصابوني (ت 1916) وسلام البخاري

(ت 1928) إلى مهادنة الطرق الصوفية والتركيز على التربية والصحافة لتأسيس خطاب جديد موجه إلى الشباب المتعلّم المنتمي إلى الطبقة الوسطى. كان واضحاً أن هذا الجيل يريد إحياء دور العلماء في قيادة الناس إلى الإصلاح، لكن لم تكن لديه القدرة الفكرية أو التنظيمية على مواجهة منافسيه الصوفيين في المجال الديني⁽³⁾. ذلك أن الإصلاحيين السوريين أدركوا أن وضع التصوف في سوريا ليس بسيطاً كما قد يبدو من التحليل الأولي. لأن الكثير من الصوفية السوريين، في آخر القرن التاسع عشر، تبنوا الدعوة الإصلاحية. يضاف إليه أن أتباع السلفية الإصلاحية الأوائل في سوريا جاؤوا من أوساط صوفية، ولم ينشأ عندهم الصدام بين السلفية الإصلاحية والنزعة الأخلاقية الروحية التي ورثها التصوف.

أما في ما يخص المرحلة الثانية فإنها شهدت بداية الصدام في الثلاثينيات مع جيل توفيق الشيشكلي (ت 1940) ومحمد سعيد الجابي (ت 1948)⁽⁴⁾. والسبب فيه أن السلفيين صاروا أكثر اهتماماً بالنشاط الاجتماعي والسياسي المباشر بوصفه رد فعل على الاستعمار الفرنسي. وبالتالي، صار تقويمهم للأخرين جذرياً لكل جماعة

(3) Weismann, Itzchak. The Politics of Popular Religion: Sufis, Salafis, and Muslim Brothers in 20th-Century Hamah. In: International Journal of Middle East Studies. Vol. 37, No. 1. 2005, pp. 4243-.

(4) Ibid.. pp. 4445-.

لا تشارکهم الحماس نفسه أو ظهرت منها المنافسة الاجتماعية والسياسية لحركتهم. لذلك كثُر هجوم السلفيين على عقيدة الصوفية وممارساتهم تحت تأثير السلفية الحنبلية، وخاصة على الرفاعية والقاديرية.

كان لإنشاء فرع الإخوان في سوريا رسمياً العام 1945، برئاسة مصطفى السباعي (ت 1964)، أثر في إيجاد مصالحة سطحية بين السلفية والصوفية في سوريا. لأن التوافقبني على أساسين: القاعدة الطبقية المشتركة (الطبقة السنوية الحضرية وكبار الملاكين) وعلى أساس إخراج المستعمر الفرنسي ونظامه السياسي والفكري. ويرجع الفضل في نجاح هذا التوافق إلى النقشبendi محمد الحميد (ت 1969).

لذلك، فإن الالتباس طبع علاقة الإخوان بالصوفية بعد ظهورهم في الساحة السياسية. فمن جهة رأى الإخوان أن الطرق الصوفية يمكن أن تكون وسيلة فعالة لجذب الجماهير، هدفهم الأول⁽⁵⁾. لذلك لم يُعاد الإخوان التصوف جملة، بل قبلوا جانبها الروحي السنّي. ويمكن التمثيل لهذا الموقف برأي سعيد حوى (ت 1984)، أبرز مفكري الإخوان في سوريا والذي يمكن اعتباره سيد قطب السوري، الذي آمن

(5) Khatib. Line. Islamic and Islamist Revivalism in Syria: The Rise and Fall of Secularism in Ba'thist Syria. Montreal. McGill University. 2010. p. 47.

بضرورة التصوف لمواجهة المادية التي طفت على المجتمع السوري، ورأى أن وحدتها التربوية التي يقدمها التصوف يمكنها مواجهة هذه الظاهرة⁽⁶⁾. أكثر من ذلك، اعتبر حوى أن السلف، المرجعية العليا في العقيدة والسلوك للإصلاحيين، لا تضم فقط العلماء بل أيضاً الصوفية⁽⁷⁾.

هذه هي النقطة الأولى، أما الثانية فإن الفارق الذي اتسع تدريجياً بين نهج سعيد حوى والطرق الصوفية هو أن التربية الروحية مرحلة ممهدة للنزاعسلح ضد نظام البعث الحاكم عنده بينما ليست غاية في حد ذاتها؛ تصلاح الأمور كلها بصلاح النفوس كما هو رأي الصوفية، بل إن الهوة بين الفريقين منضوية تحت رفض الإخوان الاعتقادات الشعبية وتقديس الشيخ، والتساهل مع الحكم الذي مازَّ الكثير من الصوفية في القرن العشرين. وتبقى سلفية الإخوان فكرياً وعقائدياً مرتبطة أشد الارتباط بتراث رشيد رضا (ت 1935)، الذي حارب التصوف الطرقي وتمسك بالسلفية الحنبلية. ووجود عناصر صوفية لا يغير من الموقف السياسي للإخوان الذين أدخلوا هذه العناصر بهدف تعويض وجود الطرق. ليس فقط لأنها جماعات منافسة، بل

(6) Geoffroy, Eric. „Soufisme, réformisme et pouvoir en Syrie contemporaine „, in : Egypte/Monde arabe. No. 29. 1997. p. 11.

(7) Weismann, Itzchak. „Democratic Fundamentalism? The Practice and Discourse of the Muslim Brothers Movement in Syria „. The Muslim World. Vol. 100. 2010. p. 10.

أيضاً لأن مشروع الإخوان يهدف إلى توحيد الصف الإسلامي. فلا مجال لكي يقبلوا تعداداً خارج الجماعة.

ف الطبيعي إذن أن تظهر التناقضات الاجتماعية، التي طفت على السطح بعد الاستقلال، هشاشة هذه المصالحة. فالطوائف غير السننية بالإضافة إلى الطبقات الحضرية الفقيرة صارت تميل إلى القومية الاشتراكية. وصار ولاء ملاكي الأراضي والطبقة الوسطى الحضرية على المحك على رغم تعاطفها المبدئي مع المصالحة⁽⁸⁾. إذ المسألة أن المصالح الطبقية تتغير، وكذلك الولاءات.

الصوفية بين البعث والإخوان

شكل وصول حزب البعث إلى الحكم العام 1963 تحدياً جديداً للعلاقة بين الصوفية والإخوان. إذ إن الصبغة العلوية والعسكرية والعلمانية للنظام الجديد جعلت المواجهة مع الجماعات السننية الحضرية أمراً لا مفر منه. فالسياسات الاقتصادية والاجتماعية التي تبناها حزب البعث الحاكم في الستينيات أقصت بالدرجة الأولى الحضريين السنة من التجار والطبقة الوسطى لحساب العلويين. ثم إن السياسة الأمنية المتشددة للبعث في التعامل مع الخصوم بالإضافة

(8) Weismann. Itzchak. .The Politics of Popular Religion: Sufis. Salafis. and Muslim Brothers in 20th-Century Hamah.. pp. 5253-.

إلى علمانيته الجذرية، مهدت لاتفاق الأحزاب والجماعات، التي مثلت تقليدياً السنة الحضريين، على معاداة نظام حزب البعث. إلا أن الاختلاف حول منهج التغيير سرعان ما فرق الصوفية عن الإخوان.

ما كان منهج الصوفية في الإصلاح يقوم على التربية الروحية فإن استجابتهم لتحدي البعث كان روحياً أيضاً. فقد زاد نشاط الصوفية في مساجد دمشق في السبعينيات والسبعينيات تحت قيادة عبد الكريم الرفاعي (ت 1973) ومحمد عوض. كان أساس هذه الاستجابة هو تقوية الهوية السنّية للسوريين عن طريق تلقين العلوم الإسلامية والأوراد الصوفية خصوصاً. وهذه حالة جماعة زيد التي أسسها عبد الكريم الرفاعي في الأربعينيات نسبة إلى جامع زيد بن ثابت في دمشق⁽⁹⁾. وهنا يمكن الاستشهاد بحالة الشيخ النقشبendi أحمد كفتارو (ت 2004)، الذي حاول التخفيف من عداء البعث للدين، عن طريق التبني الرسمي لأطروحات قومية كالوحدة العربية والدفاع عن إسلام متسامح ومت tolerant.

بجانب ذلك، تولى وظيفة مفتى سوريا العام 1964، وأسس

(9) عن جماعة زيد راجع ما يلي:

Pierret Thomas. Selvik. Kjetil. .Limits of ‘Authoritarian Upgrading’ in Syria: Private Welfare. Islamic Charities. and the Rise of the Zayd movement.. Int. J. Middle East Stud. Vol. 41. 2009. pp. 595–614.

لافان. أرنو، جماعة زيد الدمشقية، ترجمة محمد عبد الرؤوف، كتاب المسبار 32. 2009. ص 209-222.

مجمع (أبو النور) العام 1970 بوصفه امتداداً لجامع أبي النور⁽¹⁰⁾. وفي الجانب النسوي تأسست حركة «القبسيات» على يد منيرة القبسي بـاللهام من طريقة كفتارو النقشبندية. وجماعة القبسيات تهم بنشر العلم الشرعي والوعي الروحي بين النساء⁽¹¹⁾. وقد أدرك الرئيس السوري السابق حافظ الأسد (ت 2000) الفرصة السياسية الموجودة في الدين، خصوصاً في إسلام صوفي معتدل يعطيه شرعية عدم محاربة الدين من خلال التقرب واستخدام الشيخ أحمد كفتارو⁽¹²⁾.

في المقابل انزلق الإخوان إلى نهج المواجهة المسلحة، وعلى الخصوص إخوان حماة وحلب، وشارکهم بعض الصوفية في الثورة المسلحة ضد البعث سنوات 1979-1982 مثل بعض الشاذلية والرفاعية، وخصوصاً أتباع عبد القادر عيسى وعبد الغفار الدروبي⁽¹³⁾، والتي

(10) تحتوي الدراسات التالية استناداً على معلومات ميدانية قيمة عن الأثر الروحي والاجتماعي للشيخ كفتارو في دمشق:

Stenberg, Leif. „Islamisation d'un quartier. l'héritage du cheikh Ahmad Kuftaro.. In: La Syrie au présent. reflets d'une société. Sous la dir. de Baudouin Dupret. Zouhair Ghazzal. Youssef Courbage. Mohammed al-Dbiyat. Arles. Sindbad-Actes Sud. 2007. pp. 365377-. Stenberg, Leif. „Préserver le charisme. Les conséquences de la mort d'Ahmad Kaftaro sur la mosquée-complexe Abu al-Nur.. Maghreb-Machrek. Vol. 198. 20082009-. pp. 6573-.

(11) Ardito, Aurelia. „Les cercles féminins de la Qubaysiyya à Damas.. Le Mouvement Social. Vol. 231. No. 2. 2010. pp. 7788-.

(12) Hinnebusch, Raymond. „Syria: from 'Authoritarian Upgrading' to Revolution?.. International Affairs. Vol. 88. 2012. p. 104.

(13) Geoffroy, Eric. „Soufisme, réformisme et pouvoir en Syrie contemporaine.. p. 19.

انتهت بمجزرة حماه السنة 1982. نتيجة للأحداث صار نهج الإخوان في سوريا مرتبطةً بالأساءة والعنف والفشل. لاشك أن اللجوء إلى السلاح عجل بالانفصال بين الصوفية والإخوان، لكن أسباباً أخرى، فكرية، جعلت التلاق محتوماً. فالعلاقة بين الصوفية والقرى من جهة والعلوية من جهة ثانية، يغيب عنها الصدام الذي يميز علاقة الإخوان بهما.

ذلك أن نشأة الطرق الصوفية القرمية يجعل القرى مركز الاستلهام الروحي، بالإضافة إلى شعبية التصوف فيها. وأخيراً فإن محبة التصوف لآل البيت متصلة وتجعل علاقتهم بالشيعة لا تخلي من تعاطف. لكن أعمق الأسباب قد يكمن في الحرب التي انجرّ إليها الإخوان، طوعاً أو كرهاً، فصارت الحركة لامركزية، متعددة الآراء والمواقف وانتهارية؛ فاختلَفَ القادة بين المفاوضة والمواجهة وانقسموا ما بين مؤيد للمواجهة ورافض لها، وما بين فرع دمشق المُسالم وفرع حماه الثوري. ثم انتهى حلم ثورة الإخوان بكابوس. هذا كله ينافي الانضباط الذي تطلبه الطرق من المریدين الذي يلزم طاعة المرید للشيخ والتقرب من الله وأخيراً البعد عن الفتنة. فعادت العلاقة بين

من أجل تفاصيل عن أسباب ونتائج المواجهة المسلحة بين الإخوان والبعث، راجع كتاب المسبار عن الإخوان في سوريا. ينظر خاصة في:

زيادة، رضوان، الإخوان المسلمين في سوريا: الدين والدولة والديمقراطية، كتاب المسبار 32، 2009، ص 81-98.

الحاج، عبد الرحمن، من الطبيعة المقاتلة إلى قاعدة الجهاد العالمي، كتاب المسبار 32، 2009، ص 225-261.

الإخوان والصوفية إلى سيرتها الأولى، بينما أفرز صقور السلفية الإصلاحية حمائم الصوفية.

معالم مدرسة البوطي في الفكر والسياسة

اختيار البوطي نموذجاً لاستكشاف العلاقة بين الصوفية والإخوان في سوريا يوجبه عاملان. أولهما تأثر البوطي بمدرسة الإخوان، وتكونه الفكري، وبالتصوف الذي انتمى إليه روحياً. وثانيهما أنه الشخصية الإسلامية السورية الأبرز، إذ إنه احتل الرتبة السابعة عشرة من الخمسينية شخصية إسلامية الأكثر تأثيراً في العالم سنة 2010⁽¹⁴⁾؛ فاجتمعت فيه علامتا التأثر والتأثير في أكثر صورهماوضوحاً.

أما بالنسبة إلى التأثر، فربما كانت أصوله الكردية وهجرته مع عائلته من تركيا متقدلاً إلى دمشق، مع أبيه، وهو أيضاً ذو تكوين فقهي روحي عميق، أكبر الأثر في صياغة شخصيته المتواضعة. أما

(14) راجع تقرير سنة 2009 الذي وضعه في الرتبة الثالثة والعشرين، وتقرير السنة 2010 الذي جعله في الرتبة السابعة عشرة. أما في تقرير سنة 2011 فقد حصل على الرتبة العشرين.

Esposito. John L.. Kalin. Ibrahim. The 500 Most Influential Muslims in the World: 2009. Amann- Washington. Royal Islamic Strategic Studies Centre. Prince Alwaleed Bin Talal Center for Muslim-Christian Understanding. 2009. pp. 6465-. Ghazi. Usra. The 500 Most Influential Muslims in the World: 2010. Amann. Royal Islamic Strategic Studies Centre. 2010. p. 60. Aftab. Ahmed. et al. The 500 Most Influential Muslims in the World: 2011. Amann. Royal Islamic Strategic Studies Centre. 2011. pp. 6265-.

مساره التعليمي، فتقليدي حيث بدأ دراسة مبادئ علوم اللغة والشرع في دمشق، ثم التحق بالأزهر قبل أن يصبح أستاداً في الثانوية للشريعة ثم أستاداً جامعياً للدراسات الإسلامية في كلية دمشق.

وفي هذه الكلية نصج البوطي فكريًا تحت تأثير مصطفى السباعي، عميد الكلية ومرشد الإخوان، وأيضاً تحت تأثير رابطة العلماء الدينية المرتبطة بالإخوان.⁽¹⁵⁾ وبالخصوص، ترك حسن جبنكة الميداني (ت. 1978)، وهو أيضاً من علماء الإخوان، ورئيس رابطة العلماء الدينية، كبير الأثر فيه حيث لازمه سنوات طويلة. لكن الشخصية الأكثر تأثيراً في مساره الفكري هي بديع الزمان النورسي (ت. 1960). وصار تأثير الإخوان فيه يقاس بميزان منهج النورسي⁽¹⁶⁾.

هكذا، حينما قام الإخوان بعمليات مسلحة السنة 1979، وجد البوطي نفسه أمام نقطة الحسم في اتجاهه. فكان خياره المسالمة حيث أدان على شاشة التلفزيون عمل الإخوان العسكري⁽¹⁷⁾ وتبنّته السلطة

(15) Christmann, Andreas. „Islamic Scholar and Religious Leader: a portrait of Shaykh Muhammad Sa'id Ramadān al-Būtī.“ Islam and Christian-Muslim Relations. Vol. 9. No. 2. 1998. p. 151.

(16) البوطي، محمد سعيد رمضان، شخصيات استوقيتي، دمشق، دار الفكر 2008 ص 175-155. فقد تناول سيرة النورسي بأسلوب وجذاني يظهر فيه البوطي طالباً بين يدي شيخه. في هذا الكتاب، يكشف البوطي عن العلماء والمفكرين الذي أثروا فيه وهم على التوالي: الفضيل بن عياض وعبد الله بن المبارك وأبو حامد الغزالي وجلال الدين الرومي وبديع الزمان سعيد النورسي وجمال الدين الأفغاني ومصطفى السباعي وروجيه غارودي وعلى الطنطاوي.

(17) Christmann, Andreas. „Islamic Scholar and Religious Leader: a portrait of

منذ ذلك الحين وصار فقيها.

وبخصوص التأثير، فإن التقارير المذكورة سابقاً ببررت رتبته المتقدمة بسبب كونه شيخ الشيوخ. أي أنه حصل على تأثير واسع بواسطة كتبه ونشراته التي فاقت الخمسين مؤلفاً أصدرها في مختلف مجالات الثقافة الإسلامية، وإن كان أغلب معارضيها دعوياً. هذا الإنتاج الغزير كفل له التقدير بين علماء العالم الإسلامي ومنحه سلطة رمزية. من جهة أخرى، فسرت التقارير تأثيره بدعائه القوي عن المذاهب الفقهية. وبذلك اختار أن يسير ضد التيار الإصلاحي العام الذي يدعو إلى نبذ المذاهب. ولاشك أن هذا الموقف يوافق الجهات الدينية الرسمية في الدول الإسلامية التي تحظى بالمحافظة على المذاهب الفقهية كما جرى به العمل لقرون. وأخيراً فان نقه لسلفية أهل الحديث والحنابلة لصالح الأشعرية الصوفية قوبل بالترحيب عند الجهات نفسها وإن كان هذا جعله خصماً لدواداً للسلفيين، خاصة في المملكة العربية السعودية. بيد أن أهم ما يرجع كفة البوطي في التقويم الرسمي هو إعادة تأويله للجهاد بالدعوة ورفض العنف المسلح مما لم يرق للجماعات الجهادية.

ومما يسترعي الانتباه في التقارير الثلاثة، أن معدى تقرير

سنتي 2009 و 2010 صنفوا البوطي ضمن المدرسة الفكرية التي وسموها بالمدرسة السُّنية التقليدية. لكن معدى تقرير السنة 2011 جعلوا مدرسته هي المدرسة السُّنية ومدرسة الإخوان المسلمين معاً. وبخصوص الربيع العربي، أضاف معدو التقرير الأخير أن البوطي أدان المظاهرات ودعا المتظاهرين إلى تجاهل دعوات مجهلة المصدر تحثهم على الفتنة والفوضى في سوريا⁽¹⁸⁾. وهذا يشير إلى تغير معايير التقويم بين سنتي 2010 و2011 حيث فقد البوطي ثلاثة رتب في التصنيف. ففي حين كان رمزاً فكرياً للحرب ضد الإرهاب، صار الآن فقيهاً ضد التغيير.

التوفيقية

أول خصائص منهج البوطي التي تسترعى انتباه الباحث، الإرجاء وليس بمستغرب أن يكون الأمر كذلك متى علمنا أن البوطي أشعري وصوفي. فكون منهجه، على هذا المنوال، جعله قريباً من إسلام الناس أو لنقل بعبارة أدق، من نهج العامة من السنة الذي يمكن وضعه في الوسط بين العلمانية والحركات الإسلامية⁽¹⁹⁾. يقول البوطي عن معالم منهجه: إنها هي «معالم الأمة الإسلامية الناجية بفضل الله

(18) Aftab. Ahmed. et al. The 500 Most Influential Muslims in the World. 2011. pp. 6263-.

(19) Christmann. Andreas. Islamic Scholar and Religious Leader. a portrait of Shaykh Muhammad Sa'id Ramadān al-Būtī. p. 149.

وتوفيقه يوم القيمة، أهل السنة والجماعة، والسود الأعظم في جماعة المسلمين وفرقهم وفئاتهم⁽²⁰⁾. ولكي يحافظ البوطي على تمثيله لعامة السنة، وهو أمر صعب في كل الأحوال، عليه أن يدير التنوع الذي يطبع هذا التيار؛ أي عليه أن يؤلف بين ما افترق طبعاً وصقعاً، بين الزعامة الروحية والعلم الشرعي، بين الفقه والتصوف والدعوة والسياسة.⁽²¹⁾ في هذا الصدد وصفت الباحثة الفرنسية ساندرا أوهو منهج البوطي بأنه «مجمع البحرين، في موقف وسط بين الجماعة والمؤسسة، يهدف إلى ترسيخ الأمة على أساس أخلاقية»⁽²²⁾.

المصلحة مع النص

يرفض البوطي دعوة الاجتهاد على أساس مقاصد الشريعة وسيلة التجديد أصول الفقه؛ والتي يفهمها بعضهم على أنها تعطى الأولوية للمصلحة على النص. وهو، وإن سلم أن المصلحة المرسلة معتبرة في الشريعة إلا أنه يشترط فيها ألا تعارض نصاً بحال وإلا كانت ملغاً. بل إن الدين، كما يقول «أساس للمصالح الأخرى ويترتب عليه ضرورة

(20) البوطي، محمد سعيد رمضان، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، دمشق، دار الفكر، ص 36.

(21) Christmann, Andreas. „Islamic Scholar and Religious Leader: a portrait of Shaykh Muhammad Sa'id Ramadān al-Būtī.. p. 149.

(22) Houot, Sandra. De la religion à l'éthique. Esquisse d'une médiation contemporaine.. Revue du monde musulman et de la Méditerranée. N°85.86-1999. p. 38.

سير المصالح في ظل النصوص وعدم خروجه عليها»⁽²³⁾. ولأنه أشعري شافعي فهو يتبنى رأياً أكثر نصية من خصومه السلفية الحنبيلية، حيث يرى أن «الصلاح والفساد في الأفعال أثران لأحكام الشارع عليه»⁽²⁴⁾. ولا يرى استقلال الخبرات العادلة، القائمة على العلوم التجريبية أو النظرية، بفهم مصالح العباد وتشريعها⁽²⁵⁾. وينتهي إلى أن كل مصلحة لم تنسدها آية أو حديث فهي موهومة وباطلة⁽²⁶⁾. بجانب ذلك، يهاجم الفكرة التي تحاول تحديد المجتمع الإسلامي والقائلة: إن الشريعة تراعي مصالح الناس ولذلك وجب الأخذ بالمدنية حيث وافقت مصالح الناس⁽²⁷⁾. هذا يجعل منه فقيهاً تقليدياً ومحافظاً. نتيجة ذلك، انتشرت شهرته في أوساط الفقهاء والسلفيين في أواخر الستينات. لكنه سرعان ما نشر آراء أخرى أغضبتهم.

نقد اللامذهبية

اعتبر البوطي أن فكرة اللامذهبية الرائجة بين أتباع السلفية

(23) البوطي، محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1973، ص 58.

(24) نفسه، ص 65.

(25) نفسه، ص 67.

(26) نفسه، ص 58-70.

(27) نفسه، ص 412.

(28) نفسه، ص 413.

الإصلاحية، والسلفية الحنبلية والحركات الإسلامية بعامة هي بدعة. ودافع عن مشروعية التقليد وإتباع مذهب معين⁽²⁹⁾. وهو يعتريض على اللامذهبية استناداً إلى إجماع الفقهاء وعلى الملازمة العقلية، لأن اللامذهبية تؤدي في رأيه إلى الفوضى مما يجلب مفاسد اقتصادية واجتماعية. ذلك واللامذهبية تعني، عنده، وضع «الاجتهد في غير مكانه وتطبيقه دون شرطه وتجاهله سنة الله في الكون من ارتباط فئات الناس بعضهم ببعض في مجال التعاون»⁽³⁰⁾؛ أي أن المذهبية تحترم شرط التراتبية في المجتمع الذي جعل أكثر الناس مقلدين ومستفتين وبعضهم فقهاء مفتين على قواعد مذهب معين. هذه الفكرة، لاشك، جعلته يصطدم بالسلفية الحنبلية، وخاصة بناصر الدين الألباني (ت 1999)، الذي كان خصمه الرئيس في كتابه عن اللامذهبية.

السلفية

جدد البوطي صراعه مع السلفية الحنبلية في كتابه عن السلفية فلا يرى أنها مذهب، بمعنى طريقة متبعة لنهج السلف يختص بها المذهب الحنبلي، أو أهل الحديث أو الإصلاحيون. بل هي منهج جامع لقواعد نقد الرواية وتصحيح الفهم، احتوى أغلبها علم أصول

(29) البوطي، محمد سعيد رمضان، اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية، دمشق، دار الفارابي، 2005. ص 121.

(30) البوطي، محمد سعيد رمضان، اللامذهبية أخطر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية، ص 122.

الفقه⁽³¹⁾. ولا يضيره الاختلاف الفقهي الذي حدث بسبب هذا المنهج فالمجتهد مصيب دوماً. لم يكتف البوطي بنقض أساس الفهم المعاصر للسلفية، واعتبارها مرحلة زمنية من بناء المنهج في القرون الأولى، بل جعلها عامة لكل زمان ومكان طالما حُكم فيها بهذا المنهج. ولأن ابن تيمية (ت 728 هـ) هو مرجع السلفية الأول، انتقده البوطي بشدة. وذكر أموراً رأى فيها تناقضاً في مواقف ابن تيمية من علم الكلام والمنطق والفلسفة. وعابه على مخالفته لجمهور أهل السنة والجماعة في مسائل، كما دافع البوطي عن التصوف وابن عربي خاصة ضد ابن تيمية⁽³²⁾. وهو يعتبر السلفية - بوصفها مذهبًا - بدعة ظهرت مع السلفية الإصلاحية في القرن التاسع عشر. ولاشترك الوهابية والسلفية الإصلاحية في محاربة التصوف والبدع المرتبطة به، راجت كلمة السلفية بين أقطاب ما يسميه بالمذهب الوهابي. وبالنسبة إليه، هذا خطأ تاريخي، لأن السلفية ظلت مدة قرون منهج أهل السنة والجماعة في العقيدة ، ويقصد الأشاعرة والماتريدية، والمذاهب الأربع في الفقه⁽³³⁾.

(31) البوطي، محمد سعيد رمضان، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص 60-79.

(32) نفسه، ص 158-217.

(33) نفسه، ص 228-233.

طاعة الحاكم

على عادة فقهاء أهل السنة والجماعة، يرفض البوطي الخروج على الحاكم الذي لم يظهر منه كفر معلن صريح. وحتى في هذه الحالة فهو يشترط القدرة والوسائل السلمية⁽³⁴⁾. وهو يرفض تأويل جماعات الجهاد المسلحة في تكفير الحكام والخروج عليهم. ويؤكد أن هؤلاء الذين «يسموهم ظلمة من القادة والحكام، لا يجوز الخروج على أي منهم بأي قتال أو عداون، ولا يجوز الخروج على أعواانهم وموظفيهم بأي قتل أو إيذاء»⁽³⁵⁾. وهو يصدر حكماً فاسلاً على أعمال الإسلاميين المسلحة قائلاً: «إنها في ظاهرها خروج على الحاكم ولكنها في الحقيقة خروج على مبادئ الإسلام وأحكامه»⁽³⁶⁾.

البوطي والصوفية

تظهر نزعة البوطي التوفيقية بوضوح في موقفه من التصوف. إذ يلجاً في البدء إلى إرجاع التصوف إلى صورته المقبولة من طرف متكلمي وفقهاء أهل السنة والجماعة؛ والتي يصطلاح عليها بالزهد تارة وبالتصوف السُّنِّي تارة أخرى. وفي هذا الإطار، يرافق بين تزكية

(34) البوطي، محمد سعيد رمضان. *الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه؟* دمشق، دار الفكر، 1993. ص 147.

(35) نفسه، ص 159.

(36) نفسه، ص 184.

النفس والإحسان وغرس الحقائق الإيمانية⁽³⁷⁾. بل إن التصوف عنده ليس إلا الإسلام وقد تطلق عليه أسماء أخرى مثل التربية والسلوك⁽³⁸⁾. هكذا، يلجم إلى آلية إعادة التعريف لإنصاء العناصر المثيرة للجدل في التصوف والاحتفاظ بالمتافق عليه، أي التربية الروحية. لكن إجراءه هذا، يمكن اعتباره من مغالطات التعريف إذ يقلص التصوف إلى تزكية النفس، وهو بالتأكيد مكون هام من مكونات التصوف، لكنه وسيلة فقط إلى العرفان. وليس التزكية هي التي تفصل بين التصوف وغيره، إذا العادات المشروعة أيضاً تتحقق تزكية النفس. ولا شك أن السلفية بكل طوائفها لا ينصرف نقدتها للتتصوف إلى تزكية النفس بل إلى العرفان والشطح وبدع الطرق.

بعد ذلك، ينتقل البوطي إلى استخدام آلية التقسيم على عادته في النقد والتمييز؛ فيفرق بين التصوف الأخلاقي والتتصوف الوجداني. فهو ينظر إلى التتصوف الأولى على أنه تهذيب للأخلاق كما وضع الإسلام غاياتها وحدد لها الوسائل. في المقابل، يجعل قسيمه التتصوف الوجداني ، تصوف المقامات والأحوال. وهذا التمييز قائماً على الفصل بين العامة والخاصة وهو تمييز شائع في التتصوف وغيره، وإن كان البوطي قد اقتبسه في أغلب الظن من أبي حامد الغزالى.

(37) البوطي، محمد سعيد رمضان، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، ص 189-190

(38) البوطي، محمد سعيد رمضان، أبحاث في القمة، دمشق، دار الفازاري، 1999، ص 71.

والقصد من هذا التفريق قصر التصوف الوجданى على خاصة القوم وابعاد العامة عن الخوض فيه. وعلى سبيل المثال، يدلّى برأيه في كتب محبي الدين بن عربي، الذي أثار الجدل بين المسلمين قديماً وحديثاً. فهو يدعوا إلى الأخذ بوصايا ابن عربي التي تتضمن أول الطريق وهو رياضة النفس ومحاربة الهوى، وترك فتوحاته، التي تخص آخر الطريق، وهو الماجيد. فالتصوف الوجدانى مضنون به على غير أهله أما عامة الناس فيكتفون به لأن «مشكلتهم الرئيسة اليوم أخلاقية»⁽³⁹⁾.

هذا التمييز أساسى أيضاً لفهم خطابات البوطي الثلاثة حول التصوف المعاصر. فالخطاب الأول للعامة وفيه يصرح بالدعوة إلى التصوف الأخلاقي:

إنتي أدعو نفسي، وأدعو جميع إخوانى وأصحابى، وأدعو هؤلاء جميعاً إلى الإقبال على تزكية النفس، وتزكية النفس هي الغاية التي تطوف حولها شرعة الإسلام، وهي المرمى بعيد لجميع السالكين والمتصوفين إلا من انحرف منهم وشذ عن الصراط، وهي الباب الذى يدخل منه المسلم إلى سبيل مرضاه الله، وهي العلاج لكل بلاء، والمخرج من كل فتنة⁽⁴⁰⁾. خذوا، يا هؤلاء، من ابن عربي وصاياه واتركوا له

(39) البوطي، محمد سعيد رمضان، الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية، دمشق، دار الفكر، 1993. ص 247.

(40) البوطي، محمد سعيد رمضان، أبحاث في القمة، ص 77.

فتوجهاته، اقرؤوا من كتبه «معارج القدس في محاسبة النفس»، الكتاب الذي يكشف عن عيوب المسلمين وما يختبئ خلف مظاهرهم الطنانة الرنانة من النعائص والأمراض الخطيرة ومظاهر الرياء والسمعة وحب الدنيا وحب الرئاسة. ودعوا له أحواله وشطحاته وما لا تفهمون من أقواله⁽⁴¹⁾.

يستعمل البوطي هنا لغة مقبولة لدى السلفيين والإخوان معاً. لأن تزكية النفس ومرضاة الله والعلاج أشياء نجدها مثبتة في كتب ابن تيمية وابن قيم الجوزية (ت 750 هـ)، وكذلك في رسائل حسن البنا (ت 1949) وسيد قطب (ت 1966). لكنه، ييرئ، في موقف إرجائي واضح، المتصوفة والساكين، بشكل عام ولا يستثنى إلا من انحرف، تاركاً الأمر غامضاً. هذا يجعله يبتعد عن موقف الإخوان والسلفيين الذين لا يزكون أصحاب التصوف بوصفهم قاعدة عامة بل يستثنون الصالح منهم ممن لم يخلط الزهد بالعرفان. وفي الفقرة الخاصة بابن عربي، نرى منه دفاعاً عن الجانب الأخلاقي للشيخ الأكبر، وتبريراً لجانبه العرفاني. هذا الأخير، يخترله في أمور تغيب عن العامة، ولذلك عليهم تركها لا من حيث هي خروج عن التصوف المشروع كما قد يراها السلفي أو الإخواني، بل من حيث هي بعيدة عن فهمهم.

(41) المصدر نفسه.

ويوجه نقده إلى العامة الذين أرادوا الحصول على ثمرات التصوف الوجداني، بينما لم تتهيأ لهم الوسائل لذلك:

وما رأيت أعجب من حال أناس تركوا من التصوف ما يمثل جوهر الإسلام ولبه (...), وراحوا يعكفون منه على دراسات فلسفية لا يفهمونها ، ويخوضون في البحث عن مواجه وأحوال ليسوا من أهلها، ويرددون شطحات فاه بها بعض من عانى من هذه الأحوال ذوقاً ولم يصطنعها تكلاً. فلئن كان أولئك معذورين (من أجل هذا) بنطقتهم بها فإن هؤلاء ليسوا معذورين بتقليدهم فيها وباتخاذ كلماتهم تلك موضوع درس ومحض بحث وينبوع فائدة !!⁽⁴²⁾.

تعجب البوطي هنا وسيلة بلاغية لإدانة إقبال الشباب على التصوف الوجداني. ولاشك أن شعبية كتب ابن عربي وغيره في أوساط الشباب المثقف العربي تقلق العلماء التقليديين. لكن في السياق نفسه، نلمس منه نقد القارئ وتبرئة العارف؛ فهو يدافع عن التصوف الوجداني، الذي يصطلاح عليه أيضاً بالتصوف الفلسفـي أو العرفـان، ويرى العيب في التلقـي وليس في الإرسـال.

أما خطاب البوطي الثاني عن التصوف، فهو موجه للخاصة:

(42) البوطي، محمد سعيد رمضان، أبحاث في القمة ، ص 77.

حتى إذا ذابت من نفوسكم غوائل الدنيا وأمراضها، فلم تعودوا تتأثرون بعصبية باطلة، ولم يعد من فرق عندكم بين الدنيا إذا أقبلت أو أدرست، وبين من يكيل لكم عبارات المديح ومن يرميكم بسهام القدح والتجريح. حان لكم عندي أن تدخلوا في هذا الباب الثاني وأن ترتعوا في هذا الميدان الخطير⁽⁴³⁾.

وهنا يأتي الفرق الواضح بين خطاب البوطي عن التصوف وخطابات الإخوان والسلفيين. فحيثما يتوقف السلفيون والإخوان، يستمر البوطي. فهو لا يرى التصوف الأخلاقي غاية إلا للعامة. أما غاية التصوف الأخلاقي نفسه فهي التصوف الوجداني. وهذا أمر طبيعي لمن أراد سلوك طريق التصوف، إذا الغاية هي الفناء في الله وليس رياضة النفس. فالرياضة يقصد بها تخلية النفس من أجل تخليتها، أي لابد، بعد إفراغها من الدنيا من ملئها بالوجود الإلهي.

لكن البوطي واعٌ بمتصرفه طرفيين أخطأوا في فهم الطريق أو جوانب منه وهو يخصّهم بخطاب ثالث، حيث يعترف بوجود الدجل والكذب في بعض من يدعى الوصول :

لا شك أن كثيراً من المرشدين والقائمين على رعاية الطرق الصوفية، يتجاوزون حدود الشريعة الإسلامية في كثير من مناهجهم

.78) نفسه. من (43)

وأساليبهم التَّربُويَّة، التي يأخذون بها مريديهم، إن بقصد أو دون قصد ... هذه الطرق تصبح باطلة غير مشروعة في هذه الحال، مهما قيل عن أهدافها المشروعة والنَّبيلة، بل كُن على يقين أنَّ الهدف المشروع في ميزان الإسلام، لا يتحقق إلَّا من خلال التَّمَسُّك بميزان الإسلام ذاته⁽⁴⁴⁾.

يسعى البوطي إلى الإمساك بالعصا من الوسط. فهو يتتجنب أن يظهر بمظهر المدافع الساذج عن الطرق الصوفية لكي لا تلتصق به تهمة الطرقيَّة؛ بل ينقص من قيمة بعض الشيوخ المعاصرين في التصوف، مع علمه أنَّ التصوف لا قيام له بدون شيخ. ويحاول أن يجعل الأوراد محض أدعية مطلوب قراءتها من حيث هي كذلك⁽⁴⁵⁾. وهذه أيضاً مغالطة، لأنَّ الورد عمل يومي يقتضي السير على برنامج يحدده الشيخ ويعتقد فيه البركة. بل يعتبر ورد أحمد التيجاني (ت 1815)، مثلاً، مقبولاً⁽⁴⁶⁾. وفي الواقع، فإنَّ البوطي ينتقد استغلال التصوف الطرقي للدنيا، وهو أمر عارض ولا يمس جوهر التصوف عندَه. ويمكن تلخيص موقف البوطي من التصوف في كون القاعدة العامة عندَه قبول التصوف بكل مدارسه وطرقه مع استثناء بعض

(44) فتاوى للشيخ البوطي عن التصوف
www.bouti.com

(45) المصدر نفسه.

(46) المصدر نفسه.

المبالغات في تقديس الشيوخ، أو في استغلال التصوف لأغراض مادية،
أو استعجال الوصول.

البوطي والإخوان

أرى أن البوطي مما سبق أن البوطي يشترك مع بعض الإخوان في كثير من معالم فكره. ، مع أنه مخالف لهم بالفعل. إذ لو رجعنا إلى الأصول العشرين لحسن البناء، وقارناها بفكر البوطي، لوجدنا قواسم مشتركة بينهما في فهم العقيدة والشريعة والسلوك. فهذا الذي يسميه البوطي بالمنهج الجامع يمكن مقارنته بالأصل الأول عند البناء وهو أن «الإسلام نظام شامل»، ودفاع البوطي عن المذهبية أيضاً قريب من أصل البناء الثامن «الخلاف الفقهي في الفروع لا يكون سبباً للتفرق في الدين». وإرجاء البوطي يتواافق مع الأصل العشرين «ولا نكفر مسلماً أقر بالشهادتين وعمل بمقتضاهما وأدى الفرائض - برأي أو بمعصية. إلا إن أقر بكلمة الكفر».⁽⁴⁷⁾.

بل إن فكرة الحاكمية، التي تبناها سيد قطب، وجدت طريقها إلى فكره؛ فهو يصرح:

الحاكمية إنما هي لله وحده، هو المشرع لعباده في شتى شؤونهم

(47) البناء، حسن، مجموعة رسائل حسن البناء، القاهرة، دار الشهاب، بدون تاريخ، ص 271.

المتعلقة بدنياهم وأخريهم، وهو المرجع في كل مشكلة من مشاكلهم وإقامة تنظيم ودستور لحياتهم، ومن جهد ذلك فهو كافر بالله ورسوله وإن أدعى بلسانه الإيمان بالله ورسوله وصلّى وحاج وصام⁽⁴⁸⁾.

لكن، الخط الذي لم يعبره البوطي هو التنظيم. فهو ضد كل أشكال التفرقة والممارسة السياسية التي تعارض الدولة. لذلك، مع أنه يتفق مع الإخوان في تبني فكرة مجتمع إسلامي، كما نجدها في كتب مصطفى السباعي وسعيد حوى، لكنه يراها متحققة في المجتمع الإسلامي الذي يتلزم بأخلاق وشريعة الإسلام. غير أنه لا يحكم على المجتمع الإسلامي الحالي بأنه جاهلي ينبغي تغييره جذرياً كما يفعل سيد قطب. فهو يوافق الإخوان في الدعوة إلى اتباع أفراد المجتمع تعاليم الإسلام وطاعتهم لقواعد ومبادئه، مما يؤدي إلى تكون مجتمع إسلامي قائم على أساس عبودية الله. وهذا يتطابق مع المرحلة التربوية من مشروع الإخوان لكنه لا يوافقهم في الانتقال إلى المرحلة السياسية. وهو على طريقة الغزالي والنورسي، تتحصر مهمته في الدعوة وتزكية النفس، حيث يريد إحياء الدين وترك السياسة لأصحابها.

من هنا يأتي نقده للجماعات الإسلامية التي تمارس في رأيه الحرکية الإسلامية لكنها بعيدة عن الدعوة إلى الله⁽⁴⁹⁾. وفي السياق

(48) البوطي، محمد سعيد رمضان، كبرى اليقينيات الكونية، دمشق، دار الفكر، 1997، ص 371-372.

(49) البوطي، محمد سعيد رمضان، الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، ص 43.

نفسه ، ينفي أية علاقة للإسلام بالثورة، بل يدين بشدة فكرة أن «يقوم» المجتمع الإسلامي على سبيل العنف وسفك الدماء⁽⁵⁰⁾ . وهو يرى أن القاسم المشترك بين الحركات الإسلامية التي تتخذ النهج الثوري هو «الهياج النفسي والأحقاد المستعمرة والسعري إلى التشفى والانتقام»⁽⁵¹⁾ .

أما بالنسبة للإخوان، فيمكن حصر نقده لهم في ثلاثة أمور. أولها: الانصراف عن الدعوة والالتزام بالحركة الإسلامية⁽⁵²⁾ . أي في انحرافهم في الأنشطة التنظيمية ذات الفرض التعبوي والسياسي بدل الدعوة الإسلامية على طريقة جماعة التبليغ. وثانيهما في استخدامهم العنف فقد أدان البوطي «العمليات الهجومية والانتقامية في أول الثمانينات ضد نظام الحكم في سوريا، بل ضد عوامل الاستقرار، من حيث هو، في المجتمع السوري»⁽⁵³⁾ . وهنا قد يعترض عليه معارضو النظام السوري بأنه لا يشير بحال إلى المجزرة التي ارتكبت في حماة أو غيرها، مما يشكك في نزاهته وتوازن موقفه.

وأخيراً، فهو لا يرى في مشروع الإخوان إلا يد سياسة الغرب واستثارته «الخفية التي تهدف إلى استعادة عهد الاضطراب الذي

(50) البوطي، محمد سعيد رمضان، الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية، ص 224.

(51) نفسه، ص 231.

(52) البوطي، محمد سعيد رمضان، الجهاد في الإسلام كيف تفهمه؟ وكيف نمارسه؟، ص 42-43.

(53) نفسه، ص 172.

تسرب ذات يوم إلى القطر العربي السوري باسم الإسلام وإقامة الحكم الإسلامي. ويؤكد أيضاً أن «المراقب المتبع لسير الأحداث وعواملها ليلاحظ كيف أن هذه الاستشارة تتجه آناً إلى تهبيج أجنة من القوى الإسلامية خارج هذا القطر ودفعها مرة أخرى إلى تيسير أعمال العنف وإثارة الأضطرابات فيه»⁽⁵⁴⁾. واتهامه الغرب باستخدام الإخوان، جزءاً من الدعاية الرسمية للنظام ضدتهم. لكن قادة الإخوان كانوا أساذته، وقد عرفهم عن قرب، ولم يكن منهم من له أدنى علاقة بالغرب؛ بل إنهم اضطروا إلى اللجوء إلى عواصم الغرب هرباً من البطش.

توفيقية البوطي في مهب رياح التغيير

بناء على منهجه الفكري القائم على الإرجاء والتوفيقية، وعلى موقفه السياسي الرافض للخروج على النظام، ونقد عمل الإخوان السياسي، يمكن الاستنتاج أن البوطي هو فقيه السلطة الحاكمة في سوريا بامتياز. ومن هنا يأتي السؤال المشروع عن موقف البوطي من رياح التغيير منذ بدء ما يسمى بالربيع العربي.

في غياب مصادر مكتوبة عن فتاويه يمكن الوثوق فيها ، يتعين علينا الرجوع إلى فتاويه المنشورة على موقعي محطة أخبار سوريا

.(54) نفسه، ص 189.

الرسمي وموقع علماء سوريا «نسيم الشام»⁽⁵⁵⁾. أما موقع محطة أخبار سورية، فقد نقل أن البوطي أفتى بـ«وجوب امتناع» المواطنين السوريين عن الخروج في التظاهرات لأنها تحولت إلى «أخطر أنواع المحرمات»⁽⁵⁶⁾.

أما «نسيم الشام» فهو ينشر تباعاً فتاوى للبوطي عن أحداث سورية يمكن التأكيد بدرجة ما من مصداقيتها من خلال إحالة البوطي على كتابه عن الجهاد ومن خلال معرفته العميقه بفتاوی الفقهاء الحنفية والشافعية إضافة إلى أسلوب البوطي البلاغي المعهود ناهيك عن تكراره للبعد عن أسباب الفتنة والالتزام بالقرآن والسنة. كل هذه التفاصيل تجعلنا نميل إلى الاعتماد على هذه الفتوى في الوقت الراهن مصدرأً لرأيه الفقهي عن الأحداث في سورية.

ولنبدأ بالفتوى رقم 31368، الصادرة يوم 28/02/2012، فينفي أن يكون مؤيداً أو معارضأً للنظام إذ إن المشكلة في سورية ليست حول طبيعة النظام القائم، بل إن المشكلة هي تأمر الغرب ودول عربية وإسرائيل لقلب النظام السوري. ويطلب الوعي من مستفتيه ومن الشباب «بالكارثة الإنسانية العظمى التي ستأتي على الحرج والنسل،

(55) موقع مخصص لأخبار وخطب علماء سوريا. وهو مسجل في دبي ويدبره رضوان المرابط.
<http://naseemalsham.com>

(56) البوطي يُفني: التظاهرات في سورية باتت تؤدي إلى «أخطر أنواع المحرمات ويجب الامتناع» عنها
<http://91.144.8.78/sns/?path=news/read/36439>

وتحيل سورية الآمنة، إلى برك من الدماء ولهيب من النيران، وإخوة يقاتلون ويذبح بعضهم بعضاً⁽⁵⁷⁾. هنا، يتبنى البوطي أسلوب التحذير واضعاً أمام المخاطب صورة الفوضى البعيدة (الفتنة الكبرى) وصورة الفوضى القريبة (العراق). لاشك أن هذه حجة قوية في المخيال السندي التقليدي. لكن الأحداث التي بدأت منذ يناير 2001 تجاوزته كلية. وقد يبدو للمراقب السطحي أن البوطي على الحياد بين مؤيدي ومعارضي النظام السوري، لكن الأمر لا يعود أن يكون أسلوباً خطابياً، يهدف منه إلى تحويل جهة التركيز من الداخل إلى الخارج، حيث إن تصدير المشكلة هو تبرئة للداخل بالفعل.

لكته يدين أيضاً المظاهرات التي «اعتبر أن المتذمرين والمتسببين فيها يتحملون (قضائياً في دار الدنيا، وعقاباً لهم يوم القيمة) نتائج أعمالهم الذرائية». وهو يرى في الأحداث فتنة يجب اعتزالتها ويطلب من الناس أن يعكف» كل منهم على تربية أهله وأولاده التربية المثلثة: «إذن لانقشت الغمة وسكن الضجيج ولا نكشف تجار الفتنة وعملاء الخطط، الخارجية الآثمة»⁽⁵⁸⁾.

بيد أنه من جهة ثانية، يحرم على الجيش إطلاق النار ولو دفاعاً

(57) http://naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readFatwa&pg_id=31368

(58) رقم الفتوى 13748 الصادرة يوم 14/06/2011 http://naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readFatwa&pg_id=13748

عن النفس. وهو يبرر هذه الفتوى بإجماع الفقهاء على أن المكره على القتل «من دون حق لا يجوز له الاستجابة لمن يلجهه إلى ذلك، ولو علم أنه سُيقتل إن لم يستجب له، ذلك لأن كلا الجريمتين في درجة الخطورة سواء، ومن ثم فلا يجوز للملجأ إلى القتل تفضيل حياته على حياة بريء مثله»⁽⁵⁹⁾.

يتضح من فتاويه المذكورة أن البوطي لا يرى الخروج على النظام ولا يبرر العنف ضد المتظاهرين في كل الأحوال.

خاتمة

ينتج مما ذُكر أعلاه أن البوطي يسلك مسلكين تجاه رياح التغيير في سوريا: المسلك الأول يخص العامة الذين يطلب منهم الإرجاء والعزلة في هذه الفتنة. والمسلك الثاني سياسي محض، يخدم النظام الحاكم، وإن كان يدعو الأخير إلى الاعتدال ومعاقبة المجرمين فقط. وتفسير هذا الخطاب المزدوج هو توفيقية البوطي ورغبته في تجنب الحرب الأهلية.

لقد ألمنا في هذه المقالة بجذور العلاقة بين الصوفية والإخوان التي تبيّنت لنا في الصراع بين السلفية والطرق الصوفية في بدايات

(59) الفتوى رقم 13060، الصادرة يوم 05/06/2011
http://naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readFatwa&pg_id=13060

العصر الحديث. ثم تعرضنا لجوانب من التوازن المستحيل الذي يحفظه البوطي ومدرسته الصوفية بين النظام والأغلبية السننية. وكشفنا بعض معالم فكره التي تتلخص في الإرجاء والتوفيقية مع الاحتفاظ بركائز الأشعرية والمذهبية الفقهية، خاصة مذهب الشافعي، والتصوف. نتيجة لذلك، اتخدَّ الصوفية رمزاً في سوريا للتزامهم الروحي والبني. لكنه اصطدم بأبرز خصومه اليوم، شيوخ السلفية الحنبلية. ومن جهة أخرى، فقد تعااطف حركة الإخوان لكونه هاجم عملها السياسي.

وختاماً، كيف سيكون موقف البوطي في حالة تغيير الحكم في سوريا؟ على الأرجح، سيكون موقفه صدِّي لقول معاوية بن أبي سفيان، خليفة الأمويين في دمشق، «من اشتدت وطأته، وجبت طاعته».

الطرق الصوفية في الأزمة السورية وحدة الجذور واختلافات المصير

عمران سميحة نزال*

كانت العلاقة بين التصوف والسياسة علاقة جدلية منذ نشأتها، لا ينفكان عن بعضهما ولا يستقران على حال، فهما في علاقة عكسية مرة، وفي علاقة طردية مرة أخرى، فلا توازن ولا استقرار إلا بحسب ما تسمح به معادلة المصالح السياسية، وهكذا كان حال التصوف مع السياسة في التاريخ والحاضر^(١)، بما فيها حركة التصوف في سورية، وكانت في علاقة جدلية مع السلطة السياسية، وتبعاً لقرارات السلطة السياسية الحاكمة فيها، أو في علاقة تبادل مصالح سياسية وشرعية، وليس بالضرورة أن تكون مصالح شخصية خاصة، ولا مصالح حزبية ضيقة، فالحركة الصوفية المعاصرة في سوريا احتضنت لنفسها طريقة بين الأشكال عساها ترشد التائهين وتنقذ الغارقين في بحور الشهوات والظلمات، فكان لها بعض ما أرادت في أحيان كثيرة دون أن تسلم من وخز الأشكال وألامها وعواقبها، وبالأخص بعد تفجر ثورات الربيع العربي، الذي لا يزال قطاره الهادر يسافر في الأرض السورية.

(*) باحث في الدراسات الإسلامية والفكر السياسي.

(١) انظر: عرجون، محمد الصادق إبراهيم، التصوف في الإسلام منابعه وأنظاره، بيروت، دار وحي القلم، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م، ص ٨١. وانظر: أبوهنية، حسن، الطرق الصوفية، الأردن، مؤسسة فريدريش بيرت، نشر عام ٢٠١١ م، ص ٩.

ماهية التصوف وتاريخ نشأته

إن الكتب التي تناولت تعريف التصوف وتاريخ نشأته كثيرة جداً، منها القديمة⁽²⁾، ومنها الحديثة⁽³⁾، ومنها المؤيدة، ومنها المعارضة⁽⁴⁾، ومنها العربية والإسلامية والأجنبية⁽⁵⁾، ونحن نفضل أن نلقي نظرة يسيرة على مفهوم التصوف وتعريفه من مصادره الأصلية وعند أهله، حيث اختار الإمام الطوسي في تعريفه ل מהية التصوف بأنه: «أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من رجل كريم مع قوم كرام»⁽⁶⁾، وهذا يؤكد أن التصوف وحتى أواخر القرن الرابع كان لا يزال في الدائرة الأخلاقية الإسلامية، من وجهة نظر إسلامية صوفية، ولا يملك أحد أن ينفي عنه هذه الصفة الأخلاقية الإسلامية.

(2) الطوسي، أبو نصر السراج، اللمع، مصر، دار الكتب الحديثة، تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود، وطه عبد الباقى سرور، طبعة 1380هـ 1960م، ص 40. والشهوردى، عبد القاهر بن عبد الله، عوارف المعرف، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، 1403هـ 1983م، ص 11. والتشرى، أبو القاسم عبد الكريم بن هوانن، الرسالة القشيرية في علم التصوف، بيروت، دارأسامة، طبعة 1407هـ 1987م، ص 5 وغيرها.

(3) مبارك، الدكتور زكي، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، بيروت، دار الجيل، د.ت.، ص 24. وعرجون، محمد الصادق إبراهيم، التصوف في الإسلام منابعه وأطواره، ص 76. السيد أحمد، عزمي طه، التصوف الإسلامي حقيقته وتاريخه ودوره الحضاري، الأردن، الطبعة الأولى، 2004م، ص 62 وغيرها.

(4) البقاعي، برهان الدين، مصريع التصوف، تحقيق وتعليق عبد الرحمن الوكيل، د.ت.، ص 20. وحلمي، الدكتور مصطفى، التصوف والاتجاه السلفي في مصر الحديث، الإسكندرية، د.ت.، ص 199. والدبراوى، حامد عبد الله، مزالق التصوف، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى 2004، ص 41 وغيرها.

(5) بالي، الدكتوره مرفت عزت، أفلوطين والتزعة الصوفية في فلسنته، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، طبعة 1991م، ص 225.

(6) الطوسي، أبو نصر السراج، اللمع، مصر، مصدر سابق ص 45.

ولا أن ينفي عنه حقه بهذه التسمية، طالما أن أهله ارتضوا له هذه التسمية أو الوصف، وهذا لا ينفي وجود أنواع أخرى من التصوف عند غير هذه المدرسة الإسلامية، ربما وجدت قبل هذا التاريخ أو بعده وكان لها تأثير عليه⁽⁷⁾، أي أن التصوف وحتى القرن الرابع الهجري هو سلوك وأخلاق وتصفية القلوب من التعلق بالدنيا وزينتها، وعدم الحرص على التملك بما عند الخلق وإنما التعلق بما عند الخالق⁽⁸⁾، وأن ذلك ناتج عن اجتهاد شرعي، وليس تقليداً لحركة صوفية في ديانة سابقة ولا في فلسفة غابرة، ولم يأت من فراغ أو دون تأثر ب مجريات الحياة الإسلامية في القرون الثلاثة الأولى، وإنما بما تأثرت فيه من ظروف تاريخية، قال ابن خلدون: «فَلَمَا فَشَّا الْإِقْبَالُ عَلَى الدُّنْيَا فِي الْقَرْنِ الثَّانِي وَمَا بَعْدِهِ، وَجَنَحَ النَّاسُ إِلَى مُخَالَطَةِ الدُّنْيَا، اخْتَصَّ الْمُقْبِلُونَ عَلَى الْعِبَادَةِ بِاسْمِ الصَّوْفِيَّةِ وَالْمُتَصَوْفَةِ»⁽⁹⁾، فكانت نشأة التصوف في أصله موقفاً من الفتنة الداخلية⁽¹⁰⁾.

(7) أمين، أحمد، فهر الإسلام، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الحادية عشرة، 1975م، ص 128. وبدوى، الدكتور عبد الرحمن، تاريخ التصوف الإسلامي، الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، 1978م، ص 31.

(8) زريق، أبو العباس أحمد بن محمد، قواعد التصوف، تصحيح محمد زهري النجار، ومراجعة الدكتور علي معبد فرغلي، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الثانية، 1396هـ، 1976م، ص 6.

(9) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، مصدر سابق، ص 462.

(10) قاسم، عبد الحكيم عبد الغني، المذاهب الصوفية ومدارسها، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثانية 1999م، ص 21. السيد أحمد، عزمي طه، التصوف الإسلامي حقيقته وتاريخه ودوره الحضاري، مصدر سابق، ص 70 و71.

مفهوم الطرق الصوفية وتاريخ تطورها

الطريقة الصوفية هي: منهج تعلم السلوك الأخلاقي وقواعديه التي يسير عليها الصوفي المريد والمسالك والشيخ، ويتميز الصوفيون عن بعضهم البعض بالطريقة التي يتبعونها في التصوف، وهي نفسها طريقة الشيخ عن شيخه حتى تصل مؤسس هذه الطريقة فتنسب له، فالطريق وصف لمنهج التصوف عقيدة وسلوكاً وأخلاقاً وأوراداً وذكراً عند المشايخ⁽¹¹⁾، وقد جاء اختلاف «أسماء الطرق باختلاف أسماء مؤسسيها، والخلافات التي كانت ولا تزال بين الطرق تحصر في الرسوم العملية فقط، كالزي والأوراد والأحزاب التي يرددتها الأتباع وما إلى ذلك»⁽¹²⁾، وهناك من مشايخ الطرق الصوفية من يرى أن اختلاف الطرق يشبه اختلاف المذاهب الفقهية⁽¹³⁾، ونرى أن الصوفية مرت بعدة مراحل أهمها:

المرحلة الأولى: التمسك بمفاهيم الزهد والأخلاق وذم الإقبال على الدنيا دون الآخرة، وهي مرحلة التصوف الفردي، وزمنه في

(11) الشرقاوي، الدكتور حسن، معجم ألفاظ الصوفية، القاهرة، مؤسسة مختار للنشر، الطبعة الأولى، 1987 ص 201. وانظر: حسن أبوهنية، الطرق الصوفية، مصدر سابق ص 71.

(12) درينة، الدكتور محمد أحمد، الطريقة النقشبندية وأعلامها، طرابلس، لبنان، المؤسسة الحديثة للكتاب، 2009. ص 8.

(13) العسكري، الدكتور عبود، الطرق الصوفية في سوريا (تصورات ومفهومات في واقع الحال)، دمشق، دار النمير، الطبعة

القرنين الأول والثاني الهجريين.

المرحلة الثانية: التمسك بنظريات متميزة في الحب والفناء والتوكّل والمعرفة والمقامات والأحوال الصوفية، وهي مرحلة ظهور أئمة التصوف ومدارسهم، وزمنه في القرن الثالث الهجري.

المرحلة الثالثة: التمسك بالانتماء إلى طائفة صوفية وثقافة خاصة بأهلها، وإثبات أصالته الإسلامية وظهور ثقافة الشيخ والمريدين، وزمنه في القرنين الرابع والخامس الهجريين.

المرحلة الرابعة: التمسك بوظيفة الطريقة وحضور اجتماعي، وبجملة مراسيم التدبير الروحي المعمول به من أجل المعاشرة في الجماعات الإخوانية ، فهذه المرحلة بدأت تنشأ بعد القرن الخامس الهجري⁽¹⁴⁾.

المرحلة الخامسة: التمسك بعلاقة مقاربة مع السلطة السياسية تحتضن الطرق الصوفية، بقارب شيخ التصوف ومريديها مع السلطة السياسية، كما فعلت السلطة السياسية في بغداد من دعم تلك الطرق وانتشارها إلى بلدان العالم الإسلامي⁽¹⁵⁾، وأصبحت الصوفية

(14) العسكري، الدكتور عبود عبدالله، تاريخ الطرق الصوفية في سوريا (النشأة والتطور) الزمان، المكان، الإنسان، دمشق، دار النمير، الطبعة الأولى، 2006م، ص.21.

(15) العسكري، تاريخ الطرق الصوفية في سوريا، مصدر سابق، ص.26.

مذهبياً شعبياً واجتماعياً يربط بين الشيوخ والمریدین في ولاية روحية، غير الولاية السياسية وغير الولاية العلمية المذهبية الفقهية، ودون العداء معهما.

مدارس التصوف في سوريا وطرقها المعاصرة

تعتبر المدرسة الدمشقية أولى المدارس التي أنشئت في بلاد الشام، واتخذت من المساجد ركناً لها⁽¹⁶⁾ حيث كانت تقام حلقات الدراسة، ولقد وضعت هذه المدارس منهاجاً دراسياً جديداً يتلاءم مع طبيعة ونوعية التصوف في بلاد الشام، ولقد درست هذه المدرسة مواد التفسير والأحاديث القراءة الصحيحة وقد عرف العالم الإسلامي وسوريا الطرق الصوفية الأم، وهي:

الطريقة النقشبندية: توجد الطريقة النقشبندية في معظم المدن السورية وبالأخص في العاصمة دمشق وحمص وحلب واللاذقية وغيرها، مؤسس الطريقة هو محمد بهاء الدين النقشبendi الأوسي البخاري المعروف بشاه نقشبند، ولد عام (717هـ - 1317م)، وله سند بالطريقة ينسب إلى أبي بكر الصديق رضي الله عنه⁽¹⁷⁾، وقد انتشرت

(16) قاسم، عبد الحكيم عبد الغني، المذاهب الصوفية ومدارسها، مصدر سابق، ص 158.

(17) دريفقة، الدكتور محمد أحمد، الطريقة النقشبندية وأعلامها، طرابلس، لبنان، المؤسسة الحديثة للكتاب، 2009 ص 23. وانظر: الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الرياض، الطبعة الثانية، 1409هـ - 1989 م، ص 349.

الطريقة في فارس وبلاد الهند وأسيا الوسطى ومنها انتقلت إلى سوريا قبل عدة قرون، «مدارها على تصحيح العقائد ودوس العبادة، ودوس الحضور مع الحق سبحانه»⁽¹⁸⁾.

ومن مشايخ الطريقة النقشبندية المعاصرین الشیخ عدنان حکی، وهو يرى أن الطريقة دخلت سوريا قبل ثلاثة عشر عاماً، وهي ضمن إطار أسرته منذ القرن العاشر الهجري، وأن أماكن انتشار الطريقة في مدينة القامشلي وريفها، وفي المالكية والحسكة والعامودا، ويقول: «لا علاقة لنا بالسياسة، لأن هذا التدخل قد يحول بيننا وبين القيام بواجباتنا الإرشادية فلا علاقة لنا بها مطلقاً، لكن الأصل أن التصوف ينبغي ألا ينعزل عن جميع مناشط الحياة»⁽¹⁹⁾.

ومن مشايخ الطريقة الشیخ محمد نوري الدیرشوى في القامشلي وله مريدون كثیر، ومن مشايخ الطريقة الشیخ عبد اللطیف حج عبد نعسان، وهو يرى أن أغلب مريدي الطريقة من الأكراد، ويقول: «نحن نبتعد عن السياسة، لأن همنا هو تنفيذ أوامر الشرع، وأنئمة التصوف قد ينبع لهم موقف يتجلی في الابتعاد عن السياسة»⁽²⁰⁾، ومن مشايخ الطريقة عبدالهادي البانی، والشیخ أحمد كفتارو، والشیخ محمود

(18) تامر، الدكتور عارف تامر، معجم الفرق الإسلامية، بيروت، دار المسيرة، طبعة 1990، ص 104.

(19) العسكري، الدكتور عبود، الطرق الصوفية في سوريا، مصدر سابق، ص 19.

(20) المصدر السابق، ص 23.

كفتارو وموقعه في مجمع كفتارو في دمشق، والشيخ عبد الغني الخزنوي، ومحمد الخزنوي، والشيخ إسماعيل أبو النصر وزاويته في حلب في حي الفرقان، وتنتشر الطريقة في ضواحي حلب الشمالية، ومنبج، وما بين جرابلس والرقة، والجزيرة والشامية على ضفتي الفرات، والباب وما حولها، وتادف، وحماء وحمص، والمعرة واللاذقية، وإدلب وجبلة والحسكة⁽²¹⁾.

ومن شيوخ الطريقة الشيخ تقى الدين الخطيب والشيخ محمد أدib حسون في حلب في جامع أسامة بن زيد، ويقول: «السياسة من الإسلام والرسول عليه الصلاة والسلام أكبر سياسي في العالم، ولا يمكن أن يكون دين بلا سياسة، ونحن الآن بأمس الحاجة إلى قيادة سياسية توحد الأمة وتزيل عنها الهزيمة أمام شراذم اليهود، ويجب أن نقول كلمة الحق للحاكم مع احترامنا له، وابتعدنا عما يشير الفتنة»⁽²²⁾، ومن شيوخ الطريقة النقشبندية الشيخة منيرة القبيسي وهي طريقة صوفية نسائية تهتم بال التربية والتعليم⁽²³⁾، وتعرف عضويات الطريقة بالقبسيات، وهي حركة موجودة في الأردن فلسطين والكويت ودول الخليج، ولها أورادها وأناشيدها الخاصة⁽²⁴⁾.

(21) المصدر سابق، ص 48.

(22) المصدر سابق، ص 55 .57

(23) المصدر سابق، ص 122 و 125.

(24) الرابط

الطريقة الخلوتية: أخذت الطريقة الخلوتية اسمها من «الخلوة»، لأن مؤسسها عمر خلوتي (799هـ . 1397م) أحب الاختلاء في جذع شجرة⁽²⁵⁾، وكانت ذات شأن كبير في دمشق، وللطريقة فروع كثيرة وهي تنقسم إلى فئتين: الفئة المدرسية، والفئة التجريبية، ولم يكن تأثيرها السياسي كبيراً مثل الطريقة النقشبندية⁽²⁶⁾، ومن مشايخ الطريقة آل الياقون، ومن عادة الطريقة ألا تنصب خليفة للشيخ إلا أجنبياً عنه ودليلها أن النبي عليه الصلاة والسلام اختار الصديق للخلافة مع كونه أجنبياً عنه في وجود عمه العباس وابن عمه علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، وراعت الطريقة تلك القاعدة، وهذا خلاف القاعدة العامة للطرق الصوفية التي تجعل الوريث الابن الأكبر للشيخ، ومن فروع الطريقة الخلوتية البكرية التي تنسب إلى الشيخ مصطفى البكري، وللطريقة عدد من الزوايا والتکايا، أحدها في الجامع الأموي⁽²⁷⁾.

الطريقة القادرية: تنسب هذه الطريقة إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني (471هـ . 1078م . 1166م) ، والذي يعود نسبه إلى الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وهي من الطرق

<http://www.dd-sunnah.net/forum/showthread.php?t=82773>

(25) حسن أبو هنية، الطرق الصوفية، مصدر سابق ص 128.

(26) العسكري، تاريخ الطرق الصوفية في سوريا، مصدر سابق، ص 125.

(27) المصدر السابق، ص 127

الصوفية التي ذكرها ابن تيمية بخير لتقيدها بالكتاب والسنّة والفقه الحنبلî⁽²⁸⁾، بالرغم من انتقاداته الكثيرة على الطرق الصوفية وأفكارها الفلسفية، انتشرت الطريقة في معظم الأقطار الإسلامية مثل اليمن وسوريا ومصر والسودان والهند وتركيا وغيرها، وبعود انتشار الطريقة القادرية في دمشق إلى قدوم آل الكيلاني الحمويين إلى دمشق واستقرارهم فيها، ولكن الطريقة لم تبق وقفاً على أسرة الكيلاني في دمشق، بل تشعبت إلى فروع عديدة، وهي من أكثر الطرق الصوفية تفرعاً في الوقت الحاضر⁽²⁹⁾.

ومن شيوخ الطريقة المعاصرين الشيخ عبد الله القادري، وهو شيخ الطريقة في الجزيرة عاموداً، وقد دخلت الطريقة إلى هذه المنطقة العام 1925، بعد نفي المشايخ من تركيا إلى سوريا، وهي تنتشر الآن في جميع المحافظات السورية، ويرى شيخ الطريقة أن «التصوف بعيد عن السياسة، لأن الصوفي متعلق بالله، ولا يتعلق بالأغيار»⁽³⁰⁾.

ومن شيوخ الطريقة القادرية الشيخ بنهاان بادنجكي، تنتشر في حلب وريف الرقة ومنطقة مربيط والجرنية، كان في حلب عدة زوايا قادرية ولكن لم يبق منها سوى الهلالية والبادنجكية، لأن أهل الطريقة

(28) درنية، الدكتور محمد أحمد، الطريقة القادرية وأعلامها، طرابلس-لبنان، طبعة 2009م، 7.

(29) المسكري، تاريخ الطرق الصوفية في سوريا، مصدر سابق، ص 130.

(30) المصدر السابق، ص 62.

لم يتابعوا بإقامتها⁽³¹⁾.

الطريقة المولوية: تعود إلى مؤسسها جلال الدين الرومي، المعروف بملائكته، وهو مؤلف كتاب المثنوي في الشعر، وقد دفن في مدينة قونية في تركيا، وقد أطلق عليه أتباعه مولانا، ومن هنا جاء اشتقاء اسم الطريقة، ويعرف أتباع الطريقة بالدراوיש، وقد توسع انتشارها في سوريا منذ أيام الدولة العثمانية، وتقام حلقاتها الراقصة المميزة في المناسبات الدينية مثل المولد النبوى، والنصف من شعبان وليلة الإسراء والمعراج وليلة القدر⁽³²⁾، ومن شيوخ الطريقة المولوية المعاصرون في سوريا الشيخ محمد مازن المولوى، تنتشر في سوريا في دمشق وحلب وطرابلس⁽³³⁾.

الطريقة الرفاعية: تنسب إلى الشيخ أحمد الرفاعي (512هـ . 1116م - 1182م)، الذي يعود نسبه إلى الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وتعرف أيضاً بالبطائحي نسبة إلىشيخ الرفاعي منصور البطاخي، الذي أعطاه الخرقه الصوفية. ولقد تفرعت الطريقة الرفاعية إلى فروع عديدة، وكان من أبرز فروعها في دمشق الفرع الجباوى أو السعدي، وينسب هذا الفرع إلى الشيخ

(31) المصدر السابق، ص 102.

(32) المصدر السابق، ص 132.

(33) المصدر السابق، ص 170.

سعد الدين أبي محمد الشيباني الجباوي، وصار للطريقة انتشار كبير في بلاد الشام وتركيا، ولها أكثر من فرع في دمشق، وبقيت مشيخة هذه الطريقة في أبناء وأحفاد وأسباط أستاذها وشيخها المؤسس سعد الدين الجباوي، سواء في دمشق أم في بعض المدن الشامية⁽³⁴⁾.

ومن شيوخ الطريقة المعاصرين الشيخ محمد وائل الرواи و هذه الطريقة الراوية موجودة في الجزيرة السورية، وتنشر الطريقة في البوكمال والميادين، وفي الرقة والحسكة بأعداد قليلة، ويقول الشيخ هناك بُعد نهائي عن السياسة، وإن الطريقة الراوية وقفت موقفاً عملياً من الاستعمار، وساعدت حركات التحرر الوطني، وأنباء الاحتلال اليهودي دعموا جهاد الفلسطينيين بجمع التبرعات وإرسال المتطوعين وإنه لم يثبت تعامل لأهل الطريقة الراوية الرفاعية مع الاستعمار الفرنسي مع كثرة إثارة هذه التهمة في وجه الصوفية⁽³⁵⁾.

ومن شيوخ الطريقة الرفاعية الشيخ محمد عجان الحديد، وزاويته في حي الحلوانية في حلب، ومن شيوخها الطريقة الشيخ سعيد بن الشيخ صالح أبو زبيبة، وزاويته في الرقة، واسم الطريقة في سوريا طريقة أبو زبيبة، دخلت سوريا بحدود العشرينات من هذا القرن،

(34) المصدر السابق، ص 132 و 133.

(35) المصدر السابق، ص 67.

وتنتشر في الرقة، وفي منبج وفي حلب⁽³⁶⁾، ومن شيوخ الطريقة الشيخ حسن الكيالي وحسين الكيالي، تنتشر طریقتهم في إدلب، وهناك زاوية خاصة بالطريقة تقع شرق جامع الحدادين في باب الحديد.

ومن مشايخ الطريقة الرفاعية الشيخ أحمد بن أحمد عميش أبو فهد، ولطريقته زاوية بالقرب من جامع جوبير الكبير، وتنشر في ريف دمشق⁽³⁷⁾.

طريقة الشاذلية: ترجع في نسبتها إلى الشيخ عبدالقادر الجيلاني، ثم إلى الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه، واسم الشاذلية يعود إلى أحد رجال سلسلتها وهو أبو الحسن الشاذلي (593هـ - 656هـ / 1196م - 1258م)⁽³⁸⁾، ولد بقرية قرب مرسيه وانتقل إلى تونس، وكان للمهاجرين المغاربة دور في نشر الطريقة الشاذلية في سوريا.

ومن شيوخها المعاصرين الشيخ أحمد النعسان وينتسب إلى الطريقة الشاذلية الدرقاوية، والشيخ بكري الحياني تنتشر طریقته في حلب، ومنهم الشيخ عبد الرحمن مندو، وتنشر طریقته في حمص،

(36) المصدر السابق، ص 70.

(37) المصدر السابق، ص 88.

(38) درنية، الدكتور محمد، الطرق الصوفية ومشايخها في طرابلس، د.ت، ود.ط، ص 27.

ومنهم الشيخ محمد كامل أبو حسان.

تنتشر الطريقة الشاذلية في دمشق وشيوخها هم: الشيخ عبد الرحمن الشاغوري ويعتبر رأس الطريقة الشاذلية في دمشق، ويقيم الحضرة في جامع نور الدين الشهير بعد صلاة الجمعة، والشيخ محمد بشير فهوجي، وله زاوية في جوبر، ومن مشايخ الطريقة في دمشق الشيخ محمد هاشم البرهاني⁽³⁹⁾، ومنهم الشيخ أحمد خورشيد أبو النور ، والشيخ محمد نديم الشهابي، والشيخ الدكتور محمود أبوهادى الحسيني⁽⁴⁰⁾.

سوريا في الجغرافيا الاجتماعية والطائفية والسياسية

استقلت الجمهورية العربية السورية عن الاستعمار الفرنسي في العام 1946م، وأقامت نظاماً جمهورياً وموقعاً على الساحل الشرقي للبحر الأبيض المتوسط يجعلها حلقة الوصل بين آسيا وأوروبا وإفريقيا أولاً ، ومطمع التدخل الخارجي عبر التاريخ والحاضر ثانياً، وتعتبر بوابة بحرية للدول العربية مع الشمال التركي والأوروبي ثالثاً، وهي جزء من الصراع العربي الصهيوني ولها أراض محتلة من قبل الدولة الصهيونية الإسرائيلية رابعاً، وتمثل في تركيبتها الطائفية والعرقية فسيفساء اجتماعية غير مستقرة، كل ذلك وغيره جعل سوريا دولة

(39) العسكري، الدكتور عبود، الطرق الصوفية في سوريا، مصدر سابق، ص 133.

(40) المصدر السابق، ص 158.

قابلة للتغيرات السياسية، والتفاعلات الاجتماعية والاضطرابات الداخلية، والتحديات الخارجية.

لقد عرفت سوريا الحضارات السومرية والأشورية والفينيقية والسلوقية والرومانية والبيزنطية قبل أن تهتمي بنور الإسلام، فأغلب سكانها اليوم من المسلمين، منهم 80% من السنة، و12% من العلوين النصيريَّين، و6% من المسيحيين، وقد شهدت سوريا في العصر الحديث، فمنذ الاستقلال دخلت البلاد في أزمات سياسية وانقلابات عسكرية، كان آخرها أحداث مارس (آذار) 2011م، في سياق ثورات الربيع العربي المعاصرة، على نظام حكم حزب البعث العربي الاشتراكي الذي وصل إلى الحكم العام 1963، وشهد انقلاباً داخلياً عام 1970م من قبل حافظ الأسد، وانتقل الحكم منه لولده بشار العام 2000 وحتى الآن.

والذي ألاحظه على الانقلابات البعثية أو التصحيحية أو الوراثية الأخيرة أنها جماعتها تتحرك في دائرة الطائفنة العلوية النصيرية، وأن نتائجها الواقعية هي تمكين الطائفنة العلوية النصيرية من مقاييس حكم البلاد مدنياً وعسكرياً وأمنياً ومالياً⁽⁴¹⁾، مما خلق حالة من التوتر وعدم الاستقرار الداخلي، وأحكم على ذلك بأن البلاد تحت

(41) مصطفى، خليل، سقوط الجولان، القاهرة، دار الاعتصام، دار النصر، طبعة 1980 ص 30

الاستبداد الطائفي على صعيد الوطن، وقد وصفتها المعارضة السورية بالدكتاتورية الطائفية⁽⁴²⁾، وتحت الاستبداد العائلي على صعيد الطائفة، وأما حزب البعث فتراه المعارضة أداة سياسية بيد الطائفة والعائلة بحسب متطلبات المرحلة الوطنية والقومية التي سادت المنطقة العربية بعد مرحلة الاستقلال عن الاستعمار الأجنبي الفرنسي والبريطاني كمخلفات سياسية فرضتها اتفاقية سايكس بيكو.

والطائفة العلوية النصيرية هي إحدى فرق الشيعة التي تؤمن بالأئمة الإثني عشر⁽⁴³⁾، فهي أقرب الفرق الشيعية إلى الشيعة الإثني عشرية إن لم تكن امتداداً تاريخياً لها ، أو منشقة عنها

أقرب إلى التصوف الشيعي، وتبرز في فيها علاقة جدلية ومطردة ومضطربة مع السياسية والفتن، وفي أزمة نفسية مع شهوة الحكم والسلطة وأطماعها، فطوائف الأقليات الدينية أو العرقية تكون في حالة ابتعاد عن السلطة العليا خشية على نفسها من الأغلبية، فإذا ما انفردت بالسلطة وحدها لأي سبب كان فإنها لا تفارق عقلية الخوف من الآخر الداخلي قبل الخارجي، مما يخلق حالة من التوتر الاجتماعي على صعيد الوطن والدولة، فطائفة الأقلية لا تقوى على

(42) الدلال، الدكتور عبد الله سامي إبراهيم. الإسلاميون والديمقراطية في سوريا، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط الأولى، 2007 ص 89.

(43) الطويل، محمد أمين غالب، تاريخ الملوين، بيروت، دار الأندرس، الطبعة الثالثة، 1399هـ. 1979 ص 234.

الاستمرار في السلطة منفردة، وتخشى في نفس الوقت مفارقتها، لأنها تعلم أنها بانفرادها بالسلطة قد ارتكبت خطئاً سيكلفها ثمناً باهظاً، فتحاول أن لا تدفعه إلا مرغمة، وهذا المثال يكاد يكون واقعاً اليوم على الطائفة العلوية النصيرية الحاكمة في سوريا باسم حزب البعث وشعارات العلمانية، وبنفس القدر على الطرق الصوفية فيها، سواء بسواء.

لم تكن مساهمة الطرق الصوفية في الحياة الاجتماعية السورية إيجابية بالدرجة التي كان يأملها أصحابها قبل غيرهم، فالاختلاف بين أتباع الطرق والانشقاقات في الطريقة الواحدة كثيرة بسبب السعي للوراثة الأسرية لولي العهد الذي يعينه والده شيخ الطريقة قبل وفاته، ولو كان ولد عهده لا اختص له في العلوم الشرعية ومرتبة له في الطرق الصوفية، فالصراع بين النسب العصبي والنسب الصوفي لا يتوقف، ومكانة المرأة في سلك الطريقة مهملة، وبالرغم من قول شيوخ الطرق الصوفية بأن لا علاقة بينهم وبين السياسة، إلا أن مشاركتهم في الانتخابات النيابية ونجاح ممثليهم فيها في دمشق وحلب، يثبت تورطهم في الأزمة السورية المعاصرة في ظل حكم حزب البعث وطائفته الدينية⁽⁴⁴⁾.

(44) العسكري، الدكتور عبود، الطرق الصوفية في سوريا، مصدر سابق، ص 181.

علاقة المتصوفة بنظام الدولة السورية

إن العلاقة بين الحركات الصوفية مع السياسة علاقة جدلية متقلبة، ولكن ما هو أعم فيها هو حالة التباين السلمي، أي أن الصوفية لا تتدخل في السياسة، والسلطات السياسية لا تتدخل في الصوفية، فالصوفية نشأت في التاريخ الإسلامي كحركة انعزالية فردية، لا يشارك أهلها في الفتنة الداخلية وبالأخص الفتنة السياسية، والتي وقع العديد منها في القرنين الأول والثاني الهجريين كما سبق بيانه، واعتزالها كان اعتزالاً كلياً، أي اعتزال من طرف النزاع، فلم تقف الحركة الصوفية في أصل نشأتها إلى جانب الثورة ولا إلى جانب السلطة، وإذا كان لهم موقف عقدي أو فقهي من أولى الأمر، فهو الموقف الذي دونته كتب العقاديين السلفية الحنبلية والأشعرية التي تدين الله «بإنكار الخروج بالسيف وترك القتال في الفتنة»⁽⁴⁵⁾.

ولكن بلوغ الحركة الصوفية إلى مرحلة الوجود الاجتماعي الشعبي المؤثر عن طريق وصول الحركة الصوفية إلى مرحلة الطرق الصوفية الاجتماعية بحدود القرن السادس للهجرة، جعل أنظار السلطة السياسية تتوجه إلى الطرق الصوفية للتقارب منها،

(45) الأشعري، أبو الحسن، الإيابة عن أصول الديانة، تحقيق الدكتور فوقيه حين، القاهرة، دار الاتصال، الطبعة الأولى، 1397هـ - 1977 م، ص 31. نزال، عمران سميح، شرعية الاختلاف بين المسلمين «إسلام واحد وتعددية فقهية وعقدية وسياسية في الاجتهد والشورى والدولة»، دمشق، دار قريبة، عمان، دار القراء للنشر، الطبعة الأولى، 1425هـ - 2004 م، ص 141.

ومراضاتها لتكون إلى جانب السلطة ضد أعدائها والتقرب من شيوخها ليكونوا سندًا لهم، وهذا ما حصل بزيادة مطردة في زمن المماليك والأيوبيين وال Ottomans ، وبعد المرحلة العثمانية ودخول المنطقة العربية تحت الاستعمار الغربي الأجنبي جاهدت الحركات الصوفية إلى جانب الحركات الإسلامية الجهادية ضد المحتل الأجنبي في المغرب والشرق العربي بما فيها سوريا أيضًا⁽⁴⁶⁾ ، ولكن الأنظمة السياسية بعد الاستقلال أبعدت حركات الإسلام السياسي عن المشاركة في السلطة السياسية والعلمية معاً، وسمحت للحركات الصوفية أن تملأ الفراغ الديني الذي يصنفه النظام العلماني بمعاييره، وزج بكلة الحركات الإسلامية السياسية في المعتقلات والسجون والقبور، أو التشرد خارج البلاد⁽⁴⁷⁾.

فالصوفية في مرحلة بعد مرحلة الاستعمار الأجنبي لم تقرب من السلطة السياسية بنفسها، وكذلك لم تسع للوصول إلى الحكم نفسها، واشتهر عن مشايخها قولهم إن السياسة من التياسة⁽⁴⁸⁾،

(46) بورجا، فرانسوا، الإسلام السياسي، ترجمة د. لورين ذكري، مراجعة وتقديم نصر حامد أبو زيد، القاهرة، دار العالم الثالث، الطبعة العربية الأولى، 1992 ص. 34. وكتاب حسن أبو هنية، الطرق الصوفية، مصدر سابق، ص 135.

(47) مجلة السياسة الدولية، القاهرة، مركز الدراسات الدولية والاستراتيجية في الأهرام، أبريل 1983، العدد (72)، ص 245. والعدد (74)، ص 255. ونزال، عمران سميحة، دور التراث في بناء الحاضر وإبصار المستقبل، الدولة، الطبعة الأولى 1427هـ 2006م، ص .58.

(48) أبو هنية، الطرق الصوفية، مصدر سابق، ص 146.

وبحصرت نفسها بأعمال التربية والتوعية الدينية، وهو ما أرضى عنها الأنظمة العلمانية واليسارية المتطرفة.

بل «إننا نجد أن الأنظمة العربية عملت على إدماج الصوفية في الحكم بهدف محاربة الظاهره الإسلامية (السياسية)»⁽⁴⁹⁾، ومنذ قيام النظام البعثي العلماني في سوريا قرب إليه شيخ الطرق الصوفية، وبالأخص منذ منتصف السبعينيات من القرن الماضي إثر تصاعد حركات الإسلام السياسي في الوطن العربي عموماً، مما أدخل زعماء الطرق الصوفية في عداء مع الحركات السياسية الإسلامية السورية من حركات سلفية أو إخوانية أو غيرها، وبالأخص مع جماعة الإخوان المسلمين التي اتخذ منها النظام البعثي في عهد حافظ الأسد عدوه اللدود، حتى استصدر حافظ الأسد القانون⁽⁵⁰⁾ لعام 1980 يقضي بالإعدام لكل سوري ينتمي إلى جماعة الإخوان المسلمين⁽⁵⁰⁾، بينما كان شيخ الطرق الصوفية ومريدها يتحركون في سوريا بكامل الحرية، ومعززين في معاهم الدينية وزواياهم الصوفية، بل ومناصبهم الوزارية ودوائرهم الحكومية وكافة مرافق الدولة، وفي نشر مؤلفاتهم

(49) جيفرووي، إريك، باحث فرنسي مسلم مختص في التصوف في جامعة لوكسمبرج، مقال: الصوفية هي الحل، على الرابط:

islamyun.net/index.php?option=com_k2&view=item&id=45

(50) يوسف، الدكتور محمد بسام، مقال: الحركة الإسلامية في سوريا الرؤية والمستقبل، على الرابط:
<http://alarabnews.com/alshaab/GIF/232003-05-/Bassam.htm>

التي تمنع الخروج على الحكام ولو كانوا ظالمين⁽⁵¹⁾، والطرق الصوفية في سوريا تحتل مكانة وحيزاً كبيراً من النشاطات الشعبية الدينية التي تقام في سوريا، وتدعها السلطة السياسية البعثية.

إن هذه العلاقة بين الصوفية والنظام البعثي في سوريا تظهر أن اختلاف النظام مع الحركات الإسلامية الأخرى إنما هو بسبب مواقفها من النظام، الذي ينفرد بالسلطة السياسية والأيديولوجية لحزب واحد وأسرة واحدة وطائفة واحدة فقط، ويحارب كل مظاهر ديني لا يحصر الدين في الجانب الروحي الكهنوتي فقط، إضافة للمظالم الاجتماعية والنهب الاقتصادي والاستبداد السياسي، فكان كل تقرب من السلطة الحاكمة يعتبر تهمة وتوافقاً مع النظام نفسه، وهي التهمة التي كانت تلاحق شيوخ التصوف في سوريا من آل كفتارو والبوطي وحسون وغيرهم.

وفي نظر كثيرين أن الدور الذي قام به المرحوم أحمد كفتارو شيخ الطريقة النقشبندية بالظهور الدائم مع الرئيس السوري هو دور سياسي، وكذلك وظيفته كمفتٍ للجمهورية السورية لسنوات طويلة قبل وفاته، بحكم أن هذا المنصب لا يتوقف عند البعد الديني في دولة مثل دولة سوريا في ظل حكم حزب البعث العلماني اليساري، حتى أن أحد

(51) البوطي، محمد سعيد رمضان، الجهاد في الإسلام كيف تفهمه؟ وكيف نمارسه؟ بيروت، دمشق، دار الفكر، الطبعة الأولى 1414هـ. 1993 مص 147.

تلاميذه امتدح هذا التقارب عندما سئل عن علاقه الطريقة الصوفية النقشبندية بالسياسة بالقول: «لا يمكن فصل الطريقة عن الحياة العامة، والسياسة جزء من الحياة العامة ولشيخنا أحمد كفتارو تجربته الرائدة بعلاقته مع السلطان الذي أمرنا بطاعته بالمعروف»⁽⁵²⁾.

ويقظ هذه الأيام تمر سوريا بأزمة كبيرة بين النظام البعثي العلماني الحاكم مع الحركات الوطنية والإسلامية المعارضة وذات التوجهات الجماهيرية والسياسية، بلغت هذه الأزمة ذروتها في شهر مارس (آذار) من عام 2011، فيما أطلق عليه ثورات الربيع العربي، ولا شك أن من أسباب الثورة في سوريا ما ذكر من استبداد سياسي من حزب البعث المنفرد بالسلطة لأكثر من نصف قرن، والظلم الاجتماعي والاضطهاد الديني الذي تتعرض له الشعوب عموماً والحركات الإسلامية خصوصاً، وهو ما حصل للحركات الإسلامية في سوريا منذ وصول حزب البعث العربي الاشتراكي إلى السلطة عام 1963 إضافة إلى التراجع الكبير الذي وقع به النظام على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي والعسكري السياسي أمام المشروع الصهيوني الإسرائيلي الذي يحتل أراضي سوريا منذ عام 1967⁽⁵³⁾.

(52) مقال التصوف في سوريا في سطور، دون ذكر اسم، موقع سفينة النجاة، على الرابط: <http://safeena.org/vb/showthread.php/100013173>

(53) مصطفى، خليل، سقوط الجولان، القاهرة، دار الاعتصام، دار النصر، طبعة 1980م، ص 106.

لقد كانت مرحلة الثمانينيات من القرن الماضي من أصعب المراحل الماضية التي مرت بها الحركات الإسلامية في سوريا بالنظر لما تعرضت له مدينة حماة في العام 1982 بحجة تواجد لجماعة الإخوان المسلمين فيها، ولكن وبسبب فظاعة تلك الأحداث ونفور الشعب من النظام، وبسبب انتشار موجات من الصحوة الإسلامية في العالم الإسلامي، وبسبب معرفة الأنظمة المستبدة بأن الحركات الصوفية لا تشارك في الفتنة ولا تتدخل في الشؤون السياسية، كان سعي نظام حافظ الأسد لاستمالتها نحوه عسى أن تكون خير معين له في مواجهة الحركات الإسلامية المتصاعدة.

فقرب إلى دوائر النظام بعض العلماء المهاجرين، وبالأخص منهم شيوخ الطرق الصوفية والعلماء المقربين من مناصب الدولة الإدارية في وزارة الأوقاف أو دائرة الإفتاء أو القضاء الشرعي أو أساتذة كليات الشريعة في الجامعات والمعاهد السورية، وهو ما قابلته الحركات الصوفية الكبرى في سوريا بالرضا والقبول، ظناً منها في الغالب أنها وجدت فرصتها الدعوية التي تسمح لها بحرية الحركة، وفي تحقيق مكاسب لها على صعيد منهجها المعتمد لديها تاريخياً في عزلة الفتنة السياسية، والانحراف في العمل الدعوي التربوي والأخلاقي والتعبد فقط، علىأمل أن تنقذ من تستطيع إنقاذه من الشباب السوري من براثن المفاسد الأخلاقية والضياع التربوي الذي فرضه حزب البعث

منذ استلامه للسلطة في سوريا.

هذه العلاقة التصالحية أو المصلحية بين الطرفين قابلة للتفهم في العديد من الدول، ولكنها في سوريا وفي ظل حكم أسرة الأسد ذات الهوية الطائفية الشيعية العلوية النصيرية. في نظر المعارضين. أخذت أكثر من تفسير وتحليل، وأول هذه التفسيرات:

1 . إن حركة التصوف واسمها أيضاً متهماً من قبل بأنهما من مصدر شيعي، فقيل إن أول من نعت بالتصوف هو جابر بن حيان الكيميائي وهو شيعي من أهل الكوفة، له في الزهد مذهب خاص، فكلمة صوفي كانت أول مرة مقصورة على الكوفة من حيث المكان⁽⁵⁴⁾، أي أن الجذر واحد بينهما.

2. أن معظم أسانيد الطرق الصوفية . بغض النظر عن صحتها . ترتبط بأحد الخلفاء الراشدين ولكن الإمام علي بن أبي طالب وأله الحسن والحسين وأهله الزهراء رضي الله عنهم أجمعين هم الأكثر ذكراً في أسانيد الطرق وأناشيدها واستعاثاتها عموماً وفي شمال سوريا تحديداً⁽⁵⁵⁾ ، «ويلاحظ أن أغلب رجال السلسلة الصوفية هم من رجال

(54) العسكري، تاريخ الطرق الصوفية في سوريا، مصدر سابق. ص 20

(55) الفماري، أحمد بن محمد بن الصديق، كتاب: البرهان الجلي في تحقيق انتساب الصوفية إلى علي، تحقيق مرسي محمد أحمد، القاهرة، الطبعة الأولى، 1389هـ، 1969م، ص 213. وانظر: ردايده، أحمد حسن شحادة، أعلام في التراث الصوفي من آل البيت، اربد، دار الكتاب الشفاف، بيروت، دار الكتب العلمية، طبعة 1426هـ

أئمة الشيعة»⁽⁵⁶⁾، أي أن أسرة النظام السوري والطرق الصوفية لهما نفس المرجعية الشيعية.

3 . بالاشتراك مع السببين السابقين قام تحالف استراتيجي بين الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ذات الهوية الشيعية الإثنى عشرية بحسب الدستور الإيراني، مع نظام حكم حافظ الأسد ووارثه في النظام الجمهوري ابنه بشار، وقد لاقى ذلك استغراضاً من الناس لم يتم تقسيره إلا بعد وقوف إيران والشيعة عموماً من العراق وحزب الله الشيعي في لبنان مع النظام السوري في قمعه للثورة في سوريا، بالرغم مما فيها من جرائم وقتل وسفك لدماء الشعب السوري، وكلا النظاريين الإيراني والسوقي لا يزالان يسعian جاهدين إلى تقوية صلاتهما مع الحركات والطرق الصوفية، فقد عقدت في إيران عدة مؤتمرات إسلامية لجذب مشايخ الطرق الصوفية إليها، علىأمل تزعمها للحركة الصوفية العالمية أيضاً⁽⁵⁷⁾، ولذا فقد بدا المشهد الصوفي قبل الثورة في سوريا مشهداً توافقياً وتاليفياً إن لم يكن تحالفياً أيضاً، وهو ما ينذر بتغيرات حاسمة على خارطة الطرق الصوفية بعد

. 2005م، ص 23، و 155. والعسكري، تاريخ الطرق الصوفية في سوريا، مصدر سابق، ص 118.

(56) العسكري، الدكتور عبد، الطرق الصوفية في سوريا، مصدر سابق، ص 178.

(57) مجاهد، صبحي، مقال: إيران تستقب الصوفية في مجلس الصحوة الإسلامي، موقع إسلام أون لاين: الرابط:

<http://www.islamonline.net/ara/article/1304971084951>

نجاح الثورة على الأرض السورية.

انتشار التصوف مع الغياب النسبي للسلفية

كانت النظرية الأولى في تفسير انتشار التصوف في سوريا، في العقود الأخيرة، هي تحالف النظام البعثي العلماني مع الطرق الصوفية لواجهة انتشار حركة الإخوان المسلمين، التي توسيع انتشارها في خمسينات وستينات وسبعينات القرن الماضي، حتى أن بعض أعضاءها فازوا كأعضاء في مجلس الشعب السوري، وقد ظهر هذا التنافس على الساحة السورية بين مشايخ الطرق الصوفية وبعض قادة الإخوان المسلمين في الجامعات وحلقات العلم في المساجد والحوارات الفكرية وغيرها، وقد ملأت الحركة الصوفية الفراغ الذي أجبر الإخوان المسلمين على تركه في الساحة السورية بعد الإعلان عنها حركة محظورة، وصنفت ضمن القوى الرجعية المضادة للثورة البعثية منذ عام 1965⁽⁵⁸⁾.

ولكن الحركة السلفية كانت من قبل ذلك ومن بعده الناقد الأكبر زمنياً وتصنيماً للحركة الصوفية، فقد عرف الشيخ ابن تيمية (ت 728هـ) بأنه من أكثر الناقددين للتطرف الصوفي الفلسفـي والسلوكي

(58) سفيان، مقال الصراع بين السلطة البعثية التصbirية الحاكمة والإسلام في سوريا، موقع مسلم نت، على الرابط:

<http://www.muslim.net/vb/showthread.php?171369>

المخالف للشرع⁽⁵⁹⁾، حسبما يرى، وتبعه في ذلك إمام الحركة السلفية الوهابية الحديثة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، فقد انتقد ما رأه مظاهراً شركية في فكر وسلوك الصوفية أو بدعها طرفة، والسجالات النقدية والنقضية بين المدرستين متواصلة في معظم ساحات العالم الإسلامي، والساحة السورية واحدة منها، وكان لهذا التناقض ظهره الأكبر في الصراع بين الشيخ ناصر الدين الألباني مع الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي في مجالس علمية انتهت بطرد الشيخ الألباني من سوريا إلى الأردن، وكان المتهم وراء ذلك التحرير على طرد الألباني الشيخ البوطي نفسه، ولكن السجالات بين الطرفين لم تتوقف بطرد الألباني من سوريا واستمرت حالة العداء بينهما⁽⁶⁰⁾ إلى أن تفجرت الثورة المعاصرة، التي وقفت الحركة السلفية إلى جانبها ودعمتها.

ومما زاد النقد السلفي للصوفية، في سوريا وخارجها، هو التقارب القائم بين الشيعة والصوفية، فالشيعة بكلفة طوائفهم متهمون بمخالفة الإسلام من قبل الحركة السلفية، وفي المقابل فإن المخالف للشيعة أو للصوفية سيكون مخالفًا للطرف الآخر بحكم التحالف بينهما أولاً، فكيف إذا كان هذا المخالف وهو الحركة السلفية

(59) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الصوفية والفقراء، قدم له الدكتور محمد جميل غازي، القاهرة، مطبعة مصر، د.ت، ص 13.

(60) البوطي، محمد سعيد رمضان، السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، دمشق، دار الفكر، الطبعة الأولى 1408هـ - 1988م، ص 254.

مخالفاً لكل واحد منهما على انفراد، فإنه سيكون حتماً عدوهما اللدود وخصمهما الأكبر وهذا ما حصل للحركة السلفية في سوريا، فإنها مستبعدة من النظام السوري البعشي ذي الجذور الطائفية الخفية أولاً، ومكرهة من الحركة الصوفية ثانياً، وسيكون الحليف المرغوب والصديق المطلوب للنظام السوري في صراعه مع السلفية هو عدو الحركة السلفية، وهي الحركة الصوفية حتماً، وبذلك كانت السبيل في سوريا ممهدة للحركة الصوفية للتحالف مع النظام لأكثر من سبب.

وقد أضيف إلى الأسباب السابقة، أن من أشد حركات الإسلام السياسي المعاصر اتهاماً بالتطرف والعنف هي الحركة السلفية الجهادية، ولذا فإن كل انحسار للحركة السفلية في سوريا يعتبر فرصة للحركة الصوفية فيها، كما حصل مع الإخوان المسلمين من قبل⁽⁶¹⁾، وهذا ما حاولت الحركة الصوفية استغلاله أو استثماره، لذلك أزعم أنها قد أليلت النظام البعشي في سوريا على تشديد الخناق على زعماء الحركة السلفية فيها بعد أن وجدتهم منافسين فكريين وعقائديين ضد المذهبية التي يتمسك بها أعلام الصوفية في سوريا من أمثال الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، فالصراع بين السلفية والنظام لم يتوقف على الخلاف المباشر بينهما، وإنما - ربما - تمت المقاومة به على حساب تنازلات أخرى كانت الحركات العقائدية أو المذهبية أو

(61) عثمان، هاشم، المحاكمات السياسية في سوريا، بيروت، دار رياض الرئيس، الطبعة الأولى، 2004 ص 337.

الصوفية تظن أنها قد كسبتها، وبالأخص في الحديث عن مكاسبها من تمتين علاقتها بالحكام⁽⁶²⁾، وهناك رأي نقل عن الشيخ محمد الحامد قوله: «الصوفية المخلصة والسلفية المخلصة لا يختلفان ونحن ضد التطرف في التيارين السلفي والصوفي»⁽⁶³⁾.

وفي المقابل فإن التهمة التي يوجهها المعارضون لهذا التعاون بين النظام الطائفي والصوفية، أن الحركة الإسلامية لا تستفيد منه شيئاً، وإنما هو تشويه للعمل الإسلامي، وقد وصف البعض هذا التشويه على صعيد سوريا بـ«الإسلام المبعثن» نسبة إلى حزب البعث، الذي هيمن فيه النظام على هذه العلاقة لأسباب أمنية وسياسية وتجسسية وغيرها، فهو يرى أن ظهور الشيوخ على الساحة السورية بدعم من النظام يدعم النظام فقط، وذكر بعض الأسماء كأمثلة مثل علاقة الشيخ كفتارو والشيخ البوطي مع النظام، على أنها إنما كانت من أجل تجميل النظام فقط⁽⁶⁴⁾.

(62) الحبش، الدكتور محمد، الشيخ أحمد كفتارو ومنهجه في التجديد والإصلاح، دمشق، دار الشيخ أمين كفتارو، ودار أبو النور، الطبعة الثانية 1996 ص 285.

(63) العسكري، الدكتور عبد، الطرق الصوفية في سوريا، مصدر سابق، ص 50.

(64) الأمين، علي، تحالف النظام السوري والصوفية، الرابط:

http://www.arflon.net/201108/blog-post_1804.html

موقف المتصوفة السوريين من ثورة الربيع العربي

إن علاقة الصوفية بالنظام السوري العلماني طويلة الأمد، فالأنظمة السياسية العلمانية تفضل التعامل مع الحركات الصوفية خوفاً من اضطرارها للتعامل مع الحركات الإسلامية السياسية، وقد ترك العقد الأخير بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر في الولايات المتحدة الأمريكية انطباعاً بأن التصوف أفضل الوسائل الدينية في منع الحركات الإرهابية والتطرف الذي ينسب إلى الدين أيضاً⁽⁶⁵⁾، والبعض يرى أن ذلك لم يظهر بشكل علني وكبير إلا في سوريا، فيقولون إن التصوف أو مشايخ الطرق الصوفية متعاونون مع النظام البعثي السوري، حتى وصفه البعض بالتصوف البعثي، نسبة إلى تحالف مشايخ بعض الحركات الصوفية مع حزب البعث الحاكم في سوريا⁽⁶⁶⁾.

لقد كان من سوء حظ الصوفية في سوريا أن يكون تحالفها مع نظام بعثي شديد العداء للحركات الإسلامية في سوريا، وفي نظر البعض أنه نظام غير قابل للبقاء مهما طال عمره، وأن قطار الربيع العربي لا بد أن يمر بسوريا وأن كل ما يفعله النظام البعثي لن يوقف

(65) الدعم الأمريكي للصوفية، دون اسم، على الرابط:

<http://www.dd-sunnah.net/forum/showthread.php?t=143829>

(66) السويد، علي الأمين، تحالف النظام السوري والصوفية البعثية، على الرابط:

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=269347>

حركة التاريخ وستنه، مما يتطلب من شيوخ الطرق الصوفية في سوريا والصوفية عموماً أن يكونوا مع شعبهم وقضيته العادلة، وأن لا يربطوا مصيرهم بمستقبل النظام ومصيره.

وربما كان من الممكن لي أن يغفر لقادة الحركات الصوفية تحالفهم غير المقنع مع النظام البعثي العلماني طوال المدة السابقة التي سبقت الثورة لو أن شيوخ الحركات الصوفية وقفوا إلى جانب الثورة الشعبية المعاصرة بدل وقوفهم إلى جانب النظام⁽⁶⁷⁾، أو على الأقل لو وقفوا على الحياد كما كانت الحركات الصوفية تفعل عند وقوع الفتنة، بحكم أن نشأة التصوف في التاريخ الإسلامي كان بسبب انتزاع الفتنة وعدم المشاركة في الصراعات السياسية الداخلية، أما ما هو واضح أمام غالبية المتابعين للثورة الشعبية السورية فهو أن زعماء الحركات الصوفية يقفون إلى جانب النظام ويدافعون عن مواقفه وأفعاله، ويقفون ضد تيار الربيع العربي أيضاً، وهذا الأمر يلحق الضرر الكبير بالحركة الصوفية سواء زال النظام البعثي أم تأخر زواله، وقد لا يلحق هذا الضرر -حسب رأيي الشخصي- بأبناء الحركات الصوفية والمربيين بالقدر الذي سيلحق بالقادة والشيوخ الصوفيين المرتبطين بالنظام وأجهزته الأمنية والإعلامية.

(67) الحموي، الشاذلي، سؤال عن مستقبل التصوف في سوريا بعد انتصار الثورة، شبكة الدر المنثور على الرابط:
<http://www.manthoor.com/showthread.php?t=13669&page=1>

إن بعض التحليلات السياسية تشير إلى أن ضعف الاحتجاجات في مدینتي دمشق وحلب إنما يعود بسبب الانتشار الكثيف للطرق الصوفية ومشايختها ومربيتها في كلا المدينتين: «وبنطراة سريعة لتوزع مدارس أو الطرق الصوفية في سوريا نستطيع أن نفهم أموراً كثيرة، فمدينة دمشق تعتبر معلم النقشبندية بحكم وجود رأسها أحمد كفتارو أو خلفائه الحاليين فيها، بالإضافة إلى أنها تضم جماعة القبيسيات التي دعم وجودها الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي»، غير أن الانتشار الأوسع للنقشبندية تحقق في مدينة حلب التي تعتبر المعلم الرئيسي لها بالإضافة إلى طرق مشابهة تتبع نفس أسلوب الولاء للنظام .. والبراء من بعث السلفية .. مثل الطرق الرفاعية والقادرية .. ومن الجدير ذكره أن مدرسة الكلتاوية تسيطر على فئة كبيرة جداً من الحلبيين .. لقد استهدفت هذه الطرق فئة الشباب من كل الشرائح في كل المدن فنجحت في بعضها مثل دمشق وحمص، وإدلب نجاحاً ليس كبيراً بينما كان نجاحها ساحقاً في مدينة حلب»⁽⁶⁸⁾.

وبالنظر إلى أن المعارضة السورية لا ترغب بأسلمة الثورة الشعبية في مرحلة ما قبل سقوط النظام لأكثر من سبب، ولأن التحالف بين الصوفية والنظام السوري كان على مستوى القادة الكبار، فإن تحديد

(68) الأمين، علي، تحالف النظام السوري والصوفية، الرابط:

http://www.arflon.net/201108//blog-post_1804.html

موقف الحركات الصوفية من الريع العربي سيكون مقلباً ، ويترافق بين السر والعلن، فأبناء الحركات والطرق الصوفية في سوريا هم من أكثر أبناء سورية محبة لبلدهم وأمتهن ودينهـم، وهؤلاء من عادتهم في التربية الصوفية أن لا يخالفوا مشايخهم إطلاقاً، فما يراه الشيخ وإن لم يكن مقنعاً إلا أن فيه مصلحة للوطن وليس للطريقة فقط، إضافة إلى أن تعاون شيوخ الطرق الصوفية والمعاهد الشرعية مع النظام قبل الثورة هي على المحك الديني قبل غيره، فكلما أمعن الناظم في القتل ، فسيكونون في علاقة تنافر متزايدة مع بعضهما البعض، إضافة إلى أن شباب الحركات الصوفية هم من أبناء العائلات التي قتلت أبناءها وهدمت بيوتها، فالفتنة ليست بعيدة عنهم، بل لاحقتهم في بيوتهم وأعمالهم، فلا مفر أمامهم إلا أن يكونوا أنصاراً للحق وأعواناً لأهله ومن أهله.

خاتمة

إن دراسة التصوف في عمومه يمثل ضرباً من البحث اللامنهي، فمفهوم التصوف على بساطته المفترضة يمثل إشكالية فلسفية، ولغزاً دينياً، وشبهة سياسية، ومجرد تحديد دراسته في عصر أو مكان معين لا يقلل من المشكلة، لأن موضع الإشكال هو مفهومه من الناحية الفكرية والشرعية، وإدراك حقيقة سلوكياته ومقاصدـها الفلسفية أو التربوية

أو الشرعية أو السياسية أيضاً، وكل امتداداته الزمانية وانتشاراته المكانية هي تبع لفكرته وسلوكياته التي توصف بالطرق الصوفية وعلاقتها الجدلية الاجتماعية مع السلطة السياسية، في التاريخ والحاضر، لقد مرت الحركة الصوفية بأربع مراحل اجتهادية شرعية، كانت المرحلة الرابعة هي مرحلة الاستقرار على الوظيفة الدينية الطرقية، فكانت الطرقية نهاية المطاف في التطور الصوفي السلوكي، بينما كانت المرحلة الخامسة هي مرحلة الارتباط بالخلفاء والسلطانين والسلطات السياسية، الذي أضر بالتصوف الإسلامي والمتصوفة.

وبقدر ما كان البعد عن السياسة نافعاً لنشوء التصوف في شروط ابتعاثه العفوي في القرون الأولى، فإن القرب من السياسة كان مضرّاً له، ويکاد أن يكون سبب ضعفه وانحساره في الحاضر والمستقبل، فقد كشف التصوف في سوريا عن أزمة التصوف مع السياسة مرة أخرى، وأن ما كان يخشاه الصوفية الأوائل قد وقع فيه الصوفية الأخيرة، فالصوفية المتأخرن تمسّكوا بحظوظ أنفسهم ولو اجتهاداً فأخرجهم من التصوف فكرة ومضمونها، مما يفرض على التصوف عموماً والسوري خصوصاً أن يبحث عن أصله الفردي الزاهد العابد، ولا فلا ينال من اسمه إلا رسمه، ومن تصوفه إلا شكله، فالتصوف الصادق هو نقىض للسلطات الطامعة والمستبدة، وبقدر ما كانت ثورات الربيع العربي نقاوة على الحكام المستبدین وأتباعهم، فكذلك

كانت نسمة على المتصوفة الطامعين وأتباعهم، ونعمت على المتصوفة
الصادقين ومحبيهم.

الجماعات الصوفية والإسلامية

الأنماط الجديدة للتدين في سوريا

عبد الغني عmad^(*)

يحظى التدين الشعبي وموضع التصوف وعلماً به في سوريا باهتمام متميز، فهو تيار عميق الجذور وله شعبية كبيرة مستمدة من تقاليد وتاريخ عريق، ورموزه لها قدر كبير من التمجيل تتمتع به قديماً وحديثاً، وهو بالعموم لعب دوراً تاريخياً في مختلف المجالات وخصوصاً على صعيد التعليم الديني، وتحديداً منذ أن أحاط الحكم العثماني التصوف بالرعاية والاهتمام طيلة أربعة قرون.

(*) أكاديمي وباحث لبناني متخصص في دراسة الحركات الإسلامية.

يُلاحظ ذلك من حجم المؤلفات والكتابات في مختلف المدن والمكتبات السورية، في دمشق وحلب وحماء وحمص وإدلب ودير الزور وغيرها، حول الصوفية ومواضيعها، ويمكن ملاحظة ذلك من انتشار الأضরحة ومدى تعلق بعض الناس بها. ويكفي الإطلالة على فهرس المكتبة الحديثة التي أنشأها النظام السوري باسم «مكتبة الأسد الوطنية» في دمشق ليجد فيها حوالي 1500 كتاب مطبوع و400 كتاب مخطوط عن التصوف تاريخاً وسلوكاً وفكراً وترجم لأبرز أعلامه.

منذ الثمانينيات من القرن المنصرم ازداد الاهتمام بالتصوف وأهله، وحظي برعاية حكومية ملحوظة، فضلاً الحضانة التي حظي بها نوع آخر من التدين الشعبي التعليمي الذي يسعى إلى نشر التدين الشعبي الصامت بعيداً عن السياسة أو ميول العمل الجماعي العام. الواقع إن البحث في ظاهرة هذا النوع من التدين في سوريا يدخل مباشرة في رسم ملامح الخريطة السياسية للجماعات والتيارات النافذة في أوساط التدين الشعبي الراجح تحت سقف النظام والذي نما بوضوح منذ بداية التسعينات، ثم عاد ليطفو على السطح مع الألفية الجديدة بداية عهد الرئيس بشار الأسد.

لا يمكن رسم ملامح التدين الشعبي السوري المعاصر دون الإطلالة السريعة على الظروف السياسية والبيئية الحاضنة له؛ ذلك

إن النظام السوري في صراعه مع الإخوان المسلمين أطاح بكل أشكال العمل الحركي للإسلام السياسي، وعمل على تشييته وتجميجه منابعه، ومطاردة كوادره، وكانت مجررة حماه وما تلاها السنة (1982) تمثل ذروة نهج الاجتثاث الذي اتبّعه تجاه هذا التيار، الأمر الذي ترك الساحة الإسلامية فارغة، ورسم وبالتالي حدود وسقف العمل الإسلامي المسموح به ضمن إطار ما يمكن أن نسميه تديينا شعبياً - صوفياً صامتاً، تعليمي الطابع، تقوى ووعظي من جهة وقريب من السلطة أو مهادن لها أو أحد صنائعها من جهة أخرى.

أبرز هذه الجماعات اليوم في سوريا تتمثل بجماعة أبو النور (الكتاريون)، والتيار الأشعري الذي يمثله الدكتور سعيد رمضان البوطي، والجامعة النسوية البارزة والناشطة والمعروفة باسم (القبسيات)، بل وحتى الأحباش بكيفية ما (من حيث علاقتها الوطيدة بالنظام ودورها المميز وخاصة في لبنان في فترة الوجود السوري)، والواقع إن هذه القيادات وغيرها، تجاوزت تأثيرها الحدود السورية، بل إن بعضها أصبح له فروع في عواصم عربية ودولية عديدة، وأصبح له منهجية متميزة في الدعوة والتنظيم وبعض الاجتهادات العقائدية. واللافت وسط هذا النشاط أن التيار السلفي الذي كان قد شهد صعوداً بداية الاستقلال، وكان الشيخ عبد القادر الأرنؤوط ثم في ما بعد الشيخ ناصر الدين الألباني والشيخ عيد العباسي من

أبرز رموزه، تعرض مبكراً إلى الحصار والتضييق الحكومي والأمني، فقد منع الشيخ الأرنووط من الخطابة، وتم إبعاد الشيخ اللبناني إلى الأردن، فضلاً عن منع تداول الكتب السلفية بشكل عام إلا فيما ندر.

الفرضية التي نذهب إليها في هذا التحليل هو إن ضمور تأثير التيار الإخواني إثر تشتته واجتثاثه كان من شأنه إطلاق عقال السلفية بكل اتجاهاتها، ذلك إن إفراغ ساحة العمل الإسلامي وضرب الإخوان المسلمين وملاحقتهم وتجريمهم طيلة ثلاثة، بل أربعة عقود من المحنّة الكبرى، كان بإمكانه أن يساهم، بشكل أو بآخر، في تسرب بعض التيارات السلفية الأكثر تشدداً، وبالتالي إفقاد المجتمع السوري الآليات التي -ربما- كان يمتلكها لإحداث قوة التوازن والعقلنة في تدينه العام، وذلك في إطار مواجهته لما يتعرض له من قبل النظام.

كان من شأن الحضور الإخواني -فيما أرى- أن يعقلن تلك الاتجاهات المتشددة، خصوصاً إذا ما وضع في إطار نظام ديمقراطي تعددي تداولي يعترف بالأخر السياسي المختلف؛ إلا أن هذا لم يحدث، ليس فقط بسبب القبضة الأمنية الحديدية، بل أيضاً بسبب اعتماد النظام منذ البداية سياسة «البدائل»، واعتباره أن البديل ليس بالصالحة والحوار والنقد الذاتي المتبادل والافتتاح على خطاب المواطننة والديمقراطية، مقيناً نوعاً من «الشخصنة» مفسحاً المجال

فيها نوع واحد من «الإسلام» النمطي يقوم على التدين الفردي والشعبي الصامت، المتمسّم بالمواعدة، والتتصوف والزهد، وهو بالوقت نفسه تدين جدالى يشير قضايا خلافية بعضها تاريخي وبعضها كلامي لا علاقة لها بالواقع، ويطرح قضايا سجالية، يظهر فيها النظام صاحب صدر واسع لكل الاتجاهات ومرجعاً صالحًا يلوذ به المتظالمون بنفس الوقت.

كما يترك هامشاً لنمط مريح من الحراك الإسلامي. سوف تعرّض الدراسة أبرز هذه التيارات التي سمح لها بالعمل في إطار رهانه على هذا النوع من «الإسلام» القائم على المواعدة كبديل عن الاتجاهات الحركية لامتصاص حيوية الحالة الإسلامية وحركتها، والتي كانت ت湧 بها مختلف الساحات العربية منذ مطلع الثمانينيات، وفي الواقع تحقق بعض النجاح للنظام بهذا الاتجاه، إلا أن الأمور ما لبثت أن بدأت تنقلب باتجاهات معاكسة مع ثورة الشعب السوري.

- الكفتاريون (جماعة أبو النور)

تعود في تأسيسها إلى الشيخ محمد أمين كفتارو (1875-1938)، وهو كردي الأصل ابن الملا موسى الذي نزل في سفح جبل قاسيون المطل على دمشق واستقر في حي ركن الدين قرب جامع أبي النور، وكان في ذلك الوقت مصلّىً صغيراً دفن فيه أحد المجاهدين في

تحرير بيت المقدس في الحرب مع الصليبيين والمعنى باسم أبي النور.

تلمذ الشيخ محمد أمين على يد كبار مشايخ الطريقة النقشبندية⁽¹⁾ بعد أن أرشه إلى شقيقه الشيخ صالح، وبقي ملازماً للشيخ عيسى حتى وفاته (1331هـ / 1912 م)، وحصل منه على الإجازة في العلم والتربيـة والتـزكـيـة، وتـفرـغ بـعـدـها لـتأـسـيـس دـعـوـتـه في جـامـعـأـبـيـالـنـورـ، وقام بـنشـاطـهـ هـامـ عـلـىـ صـعـيدـ التـصـوـفـ وـالـتـرـبـيـةـ الرـوـحـيـةـ مـعـتـرـباًـ هـذـاـ الـأـمـرـ وـسـيـلـةـ لـأـغـاـيـةـ، وـأـنـهـ أـسـلـوبـ تـرـبـويـ يـسـاعـدـ المـسـلـمـ عـلـىـ تـزـكـيـةـ الـنـفـسـ وـتـطـهـيرـ الـقـلـبـ وـتـقوـيـةـ الـإـرـادـةـ. لـذـكـ كـانـ التـصـوـفـ أـحـدـ الـمـرـكـزـاتـ الـأـسـاسـيـةـ فيـ تـكـوـينـ مـدـرـسـتـهـ الإـسـلـامـيـةـ⁽²⁾.

في هذه الأجواء نشأ الشيخ أحمد كفتارو (1915-2004)، متشبعاً بتراث صوفية على يد والده إلى جانب كبار الطريقة النقشبندية في دمشق⁽³⁾، من أمثال الشيخ أبو الحسن الميداني (ت 1911) وذلك بموازاة تلقيه للعلوم الدينية الأولية على خطأ والده الذي استخلفه على

(1) الشيخ عيسى الكردي الذي استقطب علماء الشام، الذي تلقى الطريقة من الشيخ قاسم الهادي والشيخ حسن التوراني المجاز مباشرةً من الشيخ خالد النقشبندى.

(2) راجع سيرة الشيخ أحمد أمين كفتارو على موقع أبو النور. انظر الرابط:

<http://www.abunour.net>

(3) الحديث عن الطريقة النقشبندية يحتاج إلى الكثير من التفصيل، إلا أنه من المهم ذكر أحد مبادئها والمتصل بمعنى الرابطة فيها، والذي يعني أن يبدأ المربي أول توجهه إلى ذكر الله فيتصور شيخه ويجعل من تصوّره هذا فاتحة ذكره لله عز وجل، حيث يوصي الشيوخ مرديهم بهذا العمل على أنه ضرورة لا بد منها، ووجه ضرورته إن المربي لا يستطيع أن يستفهم ذلك إلا إذا تصور الشيخ أولاً، إذ أنه هو الذي يمكن من دخول الحضرة الإلهية ذاكراً ومراقباً، وقد كان هذا المفهوم موضع اعتراض وإنكار عند بعض الصوفيين الأقل تشدداً، إلا أنه كان معمولاً به عند الكثرين.

رعاية أتباع الطريقة. كان طموح الشيخ أحمد قد امتد باتجاه تأسيس معهد للتعليم الديني في ذلك الحين، وذلك في سياق الرد على «صدمة الحداثة المبالغة والتي تجسدت في أسوأ صورة، في صورة الاستعمار الفرنسي آنذاك، وعند أول فرصة سُنحت له، بعد أن كان مجرد مدرس ديني في دار الفتوى في القنيطرة، قام بتأسيس «معهد الأنصار الثانوي» للتعليم الديني العام 1949 استفاد من موقعه الجديد كمفتش دمشق للشافعية العام 1951 ليؤسس 1952 جمعية خيرية هدفها تأمين المنح والنفقات لطلبة المعهد التابع له وتوفير الدعم للفقراء، بما يعزز الدور الاجتماعي والمؤسساتي للشيخ ويجذب إليه مزيداً من الأتباع⁽⁴⁾.

نجح الشيخ في استقطاب وسط دمشقي من تجار السوق وفقراء حي الأكراد، بل امتد نشاطه إلى ريف دمشق، إلا أن المؤسسة التعليمية التي أنشأها وساعدته على توسيع دائرة أتباعه وتلامذته، لم يكن بمقدورها بسبب مخرجاتها التعليمية المنخفضة والمحدودة بالتعليم الثانوي أن توفر له مشاريع قيادات دينية، وذلك لعرفته بأهمية دور مثل هذه القيادات كونه كان أحد أعضاء «رابطة علماء الشام» التي تأسست العام 1946، والتي هدفت إلى بلورة تأثير اجتماعي وسياسي للعلماء حينها، ولهذه انخرطت بكيفية ما في النشاط السياسي وخاصة

(4) عبد الرحمن الحاج: الدولة والجماعة، التطلعات السياسية للجماعات الدينية في سوريا (2000-2010)، مركز التواصل والأبحاث الإستراتيجية، لندن، 2011، انظر الرابط التالي:

www.strescom.org

الانتخابي بعد عام على تأسيسها، إلا أنها ما لبثت أن تفككت مع عقد الخمسينات تزامناً مع ازدهار الحياة السياسية وتنامي دور الأحزاب بمختلف اتجاهاتها⁽⁵⁾.

لا يوجد تقسير واضح لهذا التطور، اللافت والسريع الذي حققه الشيخ كفتارو، من مجرد مدرس ديني مغمور في مدينة ثانوية مثل القنيطرة إلى مفتٍّ لدمشق خلال أربع سنوات، والواقع إن ميلوú الشیخ وعلاقاته سوف تتضح أكثر بعد انتخابه مفتياً عاماً للجمهورية العام 1964 تماماً في الوقت الذي استولى فيه البعضون على السلطة، وهذا الموقع سمح له بتعزيز البنية المؤسسية لجماعته، فأنشأ معهداً تعليمياً دينياً للإناث (معهد بدر 1964)، ثم خططاً خطوة كبيرة مع توسيع الجماعة وتزايد الأتباع من خلال إقامته على إنشاء «مجمع أبو النور» العام 1971، ليضم بعد ذلك ولأول مرة التعليم الجامعي (للذكور والإناث)، وذلك مع المعهد الشرعي أولاً (1975) ثم مع كلية الدعوة الإسلامية (1985) في المجمع ذاته⁽⁶⁾. وكان هذا مؤشراً على حصول اختراق للطبقة المتوسطة والغنية من تجار السوق، أسهم فيه موقعه كمفتي عام للجمهورية. وبموازاة هذا التطور الذي وفر له تمدداً

(5) رضوان زيادة: الإسلام السياسي في سوريا، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، دبي، ط1، 2008. ص14.

(6) وصف المجمع استناداً إلى الرابط الخاص به:

<http://www.abunour.net>

غير قليل في المدارس النظامية لخريجي التعليم العالي من مؤسسته، وفر له منصبه أيضاً علاقات دولية وأتباعاً في أنحاء مختلفة من العالم، وبشكل خاص في الدول الإسلامية لآسيا الوسطى في فترة ما بعد الاتحاد السوفيتي حيث أنشأ فرعاً لمؤسسته وأفرد عدداً من خريجي مؤسساته للتعليم هناك⁽⁷⁾.

مع النصف الثاني من عقد الثمانينيات المنصرمة بُرِزَ أتباع الشيخ كفتارو كجماعة متمايزة، في ظل الفراغ «الإسلامي الحركي» الناتج عن تصفية معالي هذا الوجود إثر الصدام الدموي مع الإخوان المسلمين آنذاك. عملت مؤسسات الشيخ ودروسه على ملء الفراغ، واستفادت من هذه الظروف إلى أبعد حد، وبلغت جماعة الشيخ عشرات الألوف عبر الخريجين من المعهد العالي الذي بدأ بشكل غير قانوني، ولكن اعتماداً على موافقة ضمنية وضوء أخضر من الرئيس نفسه، الأمر الذي وفر للجماعة قيادات ذات تأهيل عالٍ انتشرت في العديد من المدن السورية الرئيسية، فضلاً عن تواجدها في عدد من دول العالم وبشكل خاص في دول آسيا الوسطى الإسلامية والقوقاز وشرق أوروبا الإسلامية (ألبانيا والبوسنة).

أصبحت جماعة أبو النور أو الكفتارية جماعة دينية من

(7) عبد الرحمن الحاج: الدولة والجماعة... المرجع السابق، ص 29.

الجماعات السورية المعتبرة مع بداية عقد التسعينيات، وقد تميزت هذه الجماعة على مستوى البنية الهرمية بشبكة العلاقة التقليدية ذات الطابع الشخصي المتمرکز على معادلة «الشيخ والمرید»، فقد كانت جميع الخيوط تتعقد عند شخصية الشيخ، ومنه تستمد تماسکها⁽⁸⁾. وهي حملت منذ تكوينها طموحات مؤسسيها السياسية، والتي وجدت تعبيراتها بتبادل المنافع والمصالح مع السلطة، وهي منافع وخدمات وفي غالبيتها تطلعات لم تتعد الوصول إلى مناصب رسمية عليها في الحكومة، وخاصةً تلك المتعلقة بإدارة المجال الديني وما يتصل به من تعليم وأوقاف وغيره. الواقع إن هذه البنية الهرمية المركزية حول شخصية الشيخ حملت في طياتها بعدين تركاً أثراً واضحاً على أعضاء الجماعة، فالجمع بين التصوف النقشبendi الشديد والصلب مع براغماتية مفرقة، كانت من أبرز هذه خصائص هذه الجماعة وطبع الشیخ ذاته، وهو ما انعكس على مصيرها بعد وفاته لاحقاً وترك أثراً هاماً عليها، ف شأنها بذلك شأن غالبية الجماعات الدينية التقليدية.

تميزت الجماعة منذ التسعينيات بتنظيم «المريدين الجدد»، تحت نظام المرید الأقدم، ويتبع المرشدون بدورهم في الجماعة تسلسل «الأقدمية»، بغض النظر عن المؤهلات العلمية أو الدينية ولا ينافس هذا المعيار إلا معيار الولاء المطلق للجماعة مجسداً بالشيخ وتلاميذه،

(8) عبد الرحمن الحاج: المرجع السابق، ص29.

كالشيخ رجب ديب وعلاء الدين الزعترى وغيرهم.

نجحت جماعة أبو النور في تكوين جماعة قيادية حوله من علماء وداعية بينهم المشايخ عمر الصباغ ونظمي الدسوقي ورمضان ديب وأحمد راجح وصالح السقا وأحمد الجزائري ومحمد خير الصباغ ومحمد عدنان الأفيفوني ونذير شخاشIRO ومحمد حسن الحمصي وزياد الدين الأيوبي والدكتور بسام الصباغ ومحمد شريف الصواف⁽⁹⁾ وغيرهم. وقد لاقى هذا الانتشار صدى واسعاً في دمشق وحلب، لكنه لم يكن بنفس المستوى في مدن أخرى مثل حمص وإدلب ودير الزور وغيرها. إلا أن الانتشار الواسع لجماعة «أبو النور» النقشبندية، وخصوصاً في حلب، لم يمنع من وجود طرق أخرى مثل الرفاعية والقادرية والكلتاوية، وهذه الأخيرة أسست معهداً لمريديها في حلب أشبه بمعاهد الإعداد الحزبي والسياسي⁽¹⁰⁾ استقطب العديد من أصحاب التعليم المتدنى⁽¹¹⁾.

(9) انظر أسماء العلماء المؤسسين والعاملين في المجمع على الرابط الخاص بالمجمع:
<http://www.abunour.net>

(10) الطريقة الكلتاوية الصوفية المتشددة يتزعمها الشيخ محمود الجوت، وكان قد أسسها الشيخ محمد النبهان وتتبع لها جمعية خيرية ومهد للتعليم الشرعي يقوم على مبدأ الإقامة الداخلية. كذلك برع محمود أبو الهدى الحسيني أحد شيوخ الصوفية للطريقة الشاذلية في مدينة حلب والذي أصبح فيما بعد مديرأً للأوقاف في نفس المدينة. انظر: عبد الرحمن الحاج: المرجع السابق، ص. 51.

(11) علي الأمين: تحالف النظام السوري والصوفية البعثية، موقع الحوار المتمدن في 31/7/2011. انظر الرابط التالي:

<http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=269347>

انتشرت في تلك المرحلة «معاهد الأسد للقرآن الكريم في سورية»، وادعت حينها كل من جماعة أبو النور والشيخ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي إنه وراء إقناع النظام بتعديمهما؛ وهي تجربة أراد النظام من خلالها تمرير رسالة يؤكد فيها عدم ابتعاده عن التدين على الرغم من علمانية الدولة من جهة، وحلقة لكي يفرغ فيها الدعاة شحناهم الروحية والدعوية من جهة أخرى، وقد عين في منصب مدير لهذه المعاهد الدكتور محمد الحبيش (مواليد 1962) العام 1989 وهو زوج حفيدة مؤسس الجماعة الشيخ أحمد كفتارو، والذي بدأ يلمع نجمه إضافة إلى الجيل الجديد في الجماعة.

إلا أن الطموحات السياسية تفجرت مع الانتخابات البرلمانية العام 2003، والتي أبدى فيها محمد الحبيش⁽¹²⁾ رغبة واضحة عندما رشح نفسه لمجلس الشعب السوري، لكن المفاجأة كانت في إعلان شيخ الجماعة التبرؤ من هذا الترشيح ومن أفكاره «الليبرالية عن المرأة»، واعتباره لا يمثل الجماعة في الانتخابات ولا في أي مجال آخر. وعلى الرغم من التشكيك في صحة هذا البيان، كون صدوره تزامن مع مرض الشيخ، وكون إن الجماعة لم تعتد على إصدار مثل هذه البيانات، إلا أن هذا البيان كان مؤشراً بوادر صراع داخل الجماعة بلغ ذروته في بداية

(12) انظر الموقع الإلكتروني الخاص بالدكتور محمد الحبيش، موقع التجديد على الرابط:
<http://www.altajdeed.org>

الألفية الثانية. وكان أثار ما نسب إلى الشيخ بمباركته ترشيح كوليت خوري في الانتخابات بطلب من السلطات جدلاً كبيراً، ومع ذلك تمكّن الدكتور محمد الحبس من الفوز معتمداً على لائحة مشتركة وشبكة علاقات نسجها مع تجار السوق.

صراع الورثة بدا واضحاً، وخصوصاً بين الابناء للحدّ من النفوذ المتنامي للدكتور الحبس، ومع وفاة الشيخ كفتارو كان هذا الصراع قد اتّخذ منحى أكثر وضوحاً، فقد أوصى الشيخ بأن يخلفه ولده صلاح، إلا أن أخيه محمود انشق عن الجماعة وانضم إليه صهره الشيخ الحبس في ظل اتهامات بالفساد والتصرّف بأموال المؤسسات، وخلاف على الثروة التي خلفها الشيخ الكبير. وقد أدى هذا الخلاف إلى تدخل أجهزة السلطة والقضاء بحيث اعتُقل محمود كفتارو لمدة أسبوعين وتم إغلاق المركز الإسلامي الذي يديره⁽¹³⁾ ودخلوا في خصومات مع وزارة الأوقاف وانتهى الأمر باعتقال صلاح كفتارو في 29 تموز (يوليو) 2009، وأقيل من منصبه في مؤسسات والده ليتم بذلك «اجتثاث» الوريث الموصى له من قبل والده الشيخ المؤسس للجماعة⁽¹⁴⁾.

(13) موقع أخبار الشرق (20 أيار/مايو 2009).

(14) وجهت إليه تهمة «اختلاس المال العام» و«مزأولة المهنة بدون رخصة» و«إقامة علاقات غير مشروعة مع هيئات خارجية». وأفرج عنه في 26 آب/أغسطس 2012 بعد إسقاط جميع التهم عنه. انظر بيان اللجنة السورية لحقوق الإنسان الصادر في 28 آب (أغسطس) 2012.

وهكذا أصبحت الجماعة الكفتارية محصورة بمجموعة مؤسسات تعليمية لتلاميذ الشيخ من بقايا الصف الأول والثاني؛ يتصارعون على النفوذ فيما بينهم، في ما بدا نفوذ الجماعة يتآكل وتأثيرها يتراجع بين الأتباع ونجمها يتوجه نحو الأفول. وتوزعت الجماعة على قياداتها التقليدية التي حافظت على منهج الشيخ «التعامل الإيجابي مع الحكومة الوطنية»، والسعى إلى تسلم مناصب حكومية، في الوقت الذي حاول فيه الدكتور جيش التميز عن خط النظام والنأي بنفسه عن ممارساته خلال الحراك والاحتجاجات التي بدأت في العام 2011 طارحاً ما يعرف بالطريق الثالث.

العلماء بين المشاركة والمغالبة

لعب علماء سورية وقياداتها الدينية دوراً هاماً في صوغ الحياة السياسية، منذ استقلال الدولة السورية عن السلطنة العثمانية العام 1919. إلا أن التطورات اللاحقة وخصوصاً في ما يتعلق بالعملية السياسية الديموقراطية آنذاك، والتي سمحت بتعاظم دور الأحزاب، أدت إلى انكفاء هذا الدور المباشر ليتحول إلى حالة رمزية، في حين إن بعض القيادات الدينية اكتسبت قيمة مضاعفة بانخراطها في العمل السياسي المباشر، فقد كانت كاريزمية الشيخ العطار والشيخ مصطفى السباعي بانخراطهما في الإخوان المسلمين مثالاً على هذا الأمر، في

حين فضل عدد آخر من القيادات تجنب السياسة مقابل رموز أخرى انتهت خطأً انحصر بالتصدي لما تراه مسيئاً للقضايا التي تتعلق بالدين والأخلاق وممارسة نهج يقدم العلماء فوق السياسة وباعتبارهم مرجعيات وأكبر من مجرد موظفين في الجهاز الديني الرسمي، مثل الشيخ حسن حبنكة الميداني والشيخ عبد الكريم الرفاعي وغيرهم.

من الناحية التنظيمية لا يمكن الحديث عن جماعة متماسكة بالمعنى التقليدي للجماعة الدينية؛ وإنما يمكن النظر إليها باعتبارها جماعة نخبة دينية بدون رأس، لكل عضو فيها أتباعه المستقلون وجميعهم متنافسون على جذب الأتباع عمودياً، أما تشكيلها أفقياً فالرابط بين أعضائها متعلق بـ«الدور الوظيفي» الذي تنهض به الجماعة الدينية في المجال العام، فعضوية الجماعة تبني على حجم الأتباع، والكاريزما الشخصية، ولهذا السبب فإن الخطباء البارزين يتمتعون بعضوية متميزة في هذه الجماعة/النخبة⁽¹⁵⁾. ومنذ العام 1963 حين أصبحت السلطة تحت حكم حزب البعث، ازداد حرص بعض القيادات الدينية على إقامة علاقات مصلحية مع السلطات الحكومية، بعضها لأسباب شخصية وبعضها الآخر يتعلق برؤية تدعو للاستفادة القصوى من الواقع الجديد لتثیر الوعي الديني وحماية الأخلاق العامة، ومن هؤلاء كان أحمد كفتارو ومحمد الشامي ومحمد النبهان.

(15) عبد الرحمن الحاج: مرجع سابق، ص26.

وبعد انفجار أحداث الثمانينيات بين السلطات الحكومية والإخوان المسلمين، والتي نتج عنها هجرة عدد كبير من العلماء والمشايخ أمثال مصطفى الزرقا ومحمد المبارك وعبد الله علوان وسلمان الأشقر وناصر الدين اللبناني، بدأ يتسلل إلى الوعي العام إحساس بالقهر والاضطهاد الديني غذته طبيعة النظام وبعض الممارسات من جهة، وغياب الشفافية وتعطيل الحياة الديمقراطية من جهة أخرى.

واجه النظام السوري حالة الفراغ هذه، الناتجة عن هجرة العديد من كبار العلماء، والخوف من تسرب مشاعر الاضطهاد تجاه أهل السنة بإجراءات غضّ فيها النظر عن صعود بعض القيادات الدينية الشابة من جهة والتي بدأت في الظهور في المدن الكبرى، وعلى الخصوص في حلب ودمشق، فقد برع الداعية محمد راتب النابلسي في دمشق مستفيداً من إرث عائلته، مقدماً خطاباً تربوياً يستند إلى منهجية «الإعجاز العلمي» التي شاعت في أكثر من بلد عربي. أما في حلب فقد سطع نجم الشيخ أحمد حسون الصوفي النشأة في خطب الجمعة؛ ودرس الثلاثاء الأسبوعي في جامع الفرقان والتي تميزت بمنحي روحي صوفي، وقد نجح في تقديم نفسه إلى السلطات كحليف عضوي للنظام بعد خلاف مزمن مع مدير أوقاف حلب السابق صهيب الشامي، الذي ينتمي إلى عائلة دينية متحالفة مع النظام أيضاً، فعين خطيباً في جامع الروضة ومفتياً عن المدينة العام 2002، وعضوًا في

مجلس الإفتاء الأعلى في سوريا. وقدر له أن يترشح ويفوز لدورتين متتاليتين في الانتخابات لمجلس الشعب (1991 – 1999) قبل أن يعين مفتياً عاماً للجمهورية السورية خلفاً للشيخ أحمد كفتارو العام 2004.

اللافت حينها أن بروز الشيخ حسون تزامن مع بروز قيادات عديدة في حلب، كان بينها الشيخ محمود عكام الذي تميزت أطروحته ودروسه في المدرسة الخسرورية، وجامع التوحيد بنزعة فكرية ومنحى انتراصي واضح، وهو ما دفعه إلى ترشيح نفسه للانتخابات العام 1995، لكنه ما لبث أن انسحب منها ليفوز الشيخ حسون. في دمشق برزت مع عقد التسعينيات أيضاً وجوه شابة كان منها عبد اللطيف الفرفور ومعاذ الخطيب ومحمد حبش، ومع عودة أسامة الرفاعي عاد النشاط إلى «جماعة زيد»⁽¹⁶⁾ وجمعياتها الخيرية ونشاطاتها المسجدية في المجتمع الدمشقي. وفي الواقع بقي غالب القيادات الدينية التاريخية في الخارج، وعلى الرغم من عودة بعضهم، كالشيخ عبد الفتاح أبو غدة، فإنه لم يسمح لأحد من هؤلاء العائدين بممارسة أي دور باستثناء جماعة زيد والواقع أن ما أعطى المزيد من الفرص للقيادات الدينية

(16) ظهرت هذه الجماعة في الفترة ما بين 1958-1919. وكان الشيخ عبد الكريم الرفاعي أبرز من قادوا هذه الجماعة التي اعتمدت على الحلقات المسجدية التعليمية لتقديم معرفة تلقيفية وتربيّة إسلامية متينة. وقد وجدت انتشاراً واسعاً في دمشق = وامتدت عبر شبكة مساجد على الرغم من وفاة مؤسسها السنة 1973 إذ لم يجد أتباعه صعوبة في الاستمرار مع خليفة الشيخ أساميّة. فقد سهل لهم ذلك النموذج الصوفي في نقل الشيشنة. بالإضافة إلى الشخصية الكارزمية للشيخ أساميّة. وقد تقدّمت الجماعة ضربة أمنية قاسية إثر محنّة الشانينيات أدت إلى قتل وسجن العديد من أعضائها ولوحوه، قادتها إلى المملكة العربية السعودية. ولم يعد الشيخ أساميّة الرفاعي إلى دمشق إلا في سياق رغبة الأسد الأب بتسهيل انتقال السلطة إلى ابنه ومحاولته التصالح مع هذه الشريعة.

الجديدة بالظهور في عهد الأسد الابن سياساته التي بدت للوهلة الأولى بأنها تمهد لتحول في نهج السلطة.

يمكن القول إن القيادات الدينية الجديدة، في إطار المتغيرات مع العهد الجديد، والوعود بالإصلاح أبدت ميلاً للتعاون والنشاط السياسي، سواء في صورة التحالف مع النظام أو بصورة مستقلة عنه، في المقابل لم يكن خافياً على أحد تلك الميول الرسمية لاستقطاب واحتواء هذه القيادات الدينية الصاعدة وإغراقها بالوعود والمناصب واستبدال كهول العهد السابق بها. وهذا ما عبر عنه حضور الرئيس الأسد لبعض المناسبات الدينية خطبة عيد الفطر (2002) التي ألقاها الشيخ محمد عكام، والذي قيل حينها إنه وعد بوزارة الأوقاف وكذلك زيارة الرئيس الأسد لشيخ «جماعة زيد» في مسجد الرفاعي في دمشق والتي اعتبرت حدثاً غير مألف في ذلك الحين، استهدف تقديم رسالة اطمئنان إلى المجتمع الدمشقي المحافظ. ترافق ذلك مع سعي العديد من هذه القيادات إلى تعزيز مكانتها في دوائر النظام، إلا أن إطلاق المعارضة السورية «إعلان دمشق للتغيير السلمي الديمقراطي» أطلق تياراً اعتراضياً خارج نطاق ومنطق التحالف مع السلطة.

والواقع إنه وسط كل هذه الأسماء والقيادات بقي الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي الأستاذ في كلية الشريعة بدمشق من الأسماء

المتميز طيلة عهدي الأب والابن في ظل حكم آل الأسد لسوريا. وقد لمع نجمه بقوة في الثمانينيات للأسباب السابقة نفسها ذكرها، وأتيح له المجال واسعاً ليظهر في جميع المناسبات، وتم تخصيص برنامج أسبوعي له في التلفزيون السوري، مستفيداً من قدرات شخصية متميزة وقدرة على التأثير في المتلقي، فضلاً عن تمكنه من اللغة العربية أسلوباً وكتابة وبلاهة، هذا فضلاً عن دروسه العلمية الأسبوعية في بعض مساجد دمشق، ومؤلفاته العديدة، التي تعالج مواضيع مختلفة برؤيه معاصرة، الأمر الذي مكنه من بناء شعبية في أوساط المثقفين، زاد منها نفوذه الدائم الصيت مع النظام وعلاقته المباشرة مع الرئيس حافظ الأسد الذي منحه المزيد من حرية الحركة.

الشيخ البوطي من مواليد 1929 من أصول كردية تنتمي إلى جزيرة «بوخان» في تركيا؛ تأثر بوالده الشيخ ملا رمضان (1888-1990) الذي كان بدوره من كبار الصوفية النقشبندية. في هذه الأجواء نشأ الشيخ البوطي، وتلقى تعليمه في مدارس دمشق، ثم تابعها في الأزهر الشريف ليحصل منها على شهادة الدكتوراه من كلية الشريعة، وله أكثر من تسعين كتاباً تتناول مختلف القضايا الإسلامية، وهو يعتبر من كبار ممثلي الاتجاه الصوفي والأشعرى في سوريا. وهو يعتبر من

(17) انظر ترجمة كاملة عن حياة الشيخ ملا رمضان في موقع نسيم الشام:
<http://www.naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=traghm>

الناحية الفقهية المدافع الأبرز عن هذا الاتجاه وخصماً عنيداً للدعوة السلفية ولحركة الإخوان المسلمين، وله كتاب في ذلك «اللامذهبية أكبر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية» وأخر بعنوان «السلفية رحلة زمنية مباركة ولنست مذهبها إسلامياً».

إلى جانب أحمد كفتارو كان الدكتور البوطي الشخصية الأبرز التي عرفها الجمهور السوري؛ عبر ظهوره المتواصل ودورسه الأسبوعية في مسجدبني أمية ومسجد الإيمان والدرس التلفزيوني الأسبوعي (دراسات قرآنية)⁽¹⁸⁾. أسس البوطي خصامه مع الإسلام الحركي في كتابه «الجهاد» العام 1993 حين فرق بين مفهوم «الدعوة»، ومن يسمون بالإسلاميين أو الجماعات الإسلامية « فهو لاء ليسوا أكثر من جماعات تسعى للوصول إلى الحكم والسلطة».

تركز كتابه على مناقشة المسائل الخلافية حول موضوع الجهاد وخصوصاً مع الإسلاميين عبر فيه عن موقفه حين قال: إنه «لا يجوز في ميزان الشريعة الإسلامية الخروج على إمام المسلمين ورئيسهم مهما ظهر منه الجور أو الفسق». وهو في الكتاب يناقش مسألة الخروج على الحكام ويتخاذل من الإسلاميين في الجزائر (جبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر مثلاً) ليعتبر الخروج على الحاكم هو في حد ذاته خروج

(18) انظر سيرة حياة الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في موقع نسيم الشام:
http://www.naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=mufty&pg_id=1992

على مبادئ الإسلام وأحكامه الواضحة. وهو في تحليله يتبنى الرواية الرسمية الحكومية كاملة في سوريا والجزائر على الرغم من أن أحداها كانت نتائج انتخابات حرة، ولا يكتفي بذلك بل يعتبر رؤيته هذه من «حقائق الإسلام» وهي تدخل في باب «الحرابة» التي يعتبر قمعها «واجبًا على الحكام والفتئات الشعبية معاً».

هذا النمط من الإنتاج الفقهي الذي قدمه البوطي، ينتمي إلى نتاجات الخطاب السلطاني المؤسس على فكرة السمع والطاعة والتحذير من المعارضة والخروج على الحاكم خوفاً من «الفتنة»، وتردد «حاكم ظلوم خير من فتنة تدوم»، وهو ما تردد عليه أيضاً المدرسة السلفية التقليدية التي يناسبها البوطي نفسه أشد العداء. وهذا ما جعل البوطي متهمًا بنظر الكثرين بأنه أصبح من «فقهاء السلطان» نظراً للحظوة التي تتمتع بها في عهدي آل الأسد.

تميزت علاقة البوطي بالسلطة بأنها كانت على الدوام إيجابية، لذلك كان مفهوماً موقفه المعارض للتظاهرات الاحتجاجية في سوريا معتبراً تلك التظاهرات «أخطر أنواع المحرمات» متصدياً أكثر من مرة للشيخ القرضاوي، وهو في دفاعه عن السلطة لا يكف عن استحضار «نظرية المؤامرة» على الإسلام والأمة، وهي النظرية نفسها التي يستخدمها النظام ومنها تناصل كل مواقفه وتصوراته. لذلك يحرم

الخروج على الحاكم مطلقاً بحججة المؤامرة الخارجية، ويحصر وظيفة المعارضة بمجرد «النصح» ويعطل كل «الحقوق»، بل ويذهب في كتابه «فالطونك إذ يقولون» إلى وضع شروط لصيانة الدولة للحربيات، وأهمها أن يتبعوا إنه ليس هناك وهي خارجي يقود المعارضة، فإن تبين ذلك يجب مصادرة الحرفيات.

لكنه لا يتحدث إطلاقاً عن الاستبداد والتفرد بالسلطة والقمع، وتالية الحكم والتوريث السياسي، والكيفيات الآتلة إلى توسيع أطر المشاركة الشعبية والديمقراطية، وحتى التحول من الدولة الأمنية إلى الدولة المدنية. بل إن ما يثير الدهشة في خطاب البوطي ذلك الإصرار العجيب على مسألة الناس باعتبارهم وحدتهم الذين يجب أن يتکيفوا مع ثوابت السلطة السياسية؛ وعدم الجرأة على مسألة السلطة على أفعالها باعتبار ما يصدر عنها أوامر لا يمكن دفعها بل يجب تبريرها والاستسلام لها.

إن تعطل عقليته النقدية تجاه السلطة، وتحفظها الدائم نحو مسألة الناس، تبرز بوضوح في جوابه على من سأله عن حكم من أجبر على توحيد غير الله وأكره على القول: إن ربه هو الرئيس. أجاب: «لماذا تسألني عن النتيجة ولا تسألني عن السبب؟ أليس السبب هو خروج هذا الشخص مع المسيرات إلى الشارع والهتاف بإسقاط النظام

وبـِ الرئـِيس والـِدعاـة إـلـى رـحـيله⁽¹⁹⁾ طـبـعاً يـتجـاهـل الـبوـطـي هـنـا أـنـ التـظـاهـرات نـفـسـها هـي نـتـيـجة لـسـبـب أـيـضاً، وـبـالـتـالـي كـانـ عـلـيـه وـفـقـ هـذـاـ المـنـطـقـ أـنـ يـفـكـرـ فـيـهـ، تـمـاماً كـمـا لـمـ فـعـلـ عـنـدـمـا حـرـمـ الـخـروـجـ بـالـظـاهـراتـ دونـ أـنـ يـتـحدـثـ عـنـ عـمـلـيـاتـ القـمعـ وـالـقـتـلـ الـتـيـ يـتـعـرـضـ لـهـاـ الـمـتـظـاهـرونـ.

معـ ذـلـكـ وـعـلـىـ الرـغـمـ مـنـ نـجـومـيـةـ الـبـوـطـيـ وـصـدـاقـتـهـ الـمـتـينـةـ معـ النـظـامـ لـمـ يـنـجـ منـ اـنـتـقـادـاتـ التـيـارـ الـأـشـعـريـ الشـافـعـيـ الـمـتـشـدـدـ؛ـ والمـقـرـبـ مـنـ النـظـامـ السـوـريـ أـيـضاًـ،ـ وـالـمـتـمـثـلـ بـجـمـعـيـةـ الـمـشـارـيـعـ الـخـيرـيـةـ إـلـاسـلامـيـةـ (ـالـأـحـبـاشـ)ـ الـذـيـنـ شـنـواـ عـلـيـهـ حـمـلـةـ عـنـيفـةـ عـارـضـيـنـ الـعـدـيدـ مـنـ مـقـالـاتـهـ الـفـاسـدـةـ عـلـىـ مـسـتـوـيـ الـعـقـيـدةـ،ـ بـلـ وـصـلـتـ حـمـلـتـهـمـ إـلـىـ حدـ اعتـبارـهـ «ـمـمـنـ اـنـدـلـعـتـ أـسـنـتـهـمـ بـالـبـاطـلـ وـانـدـلـعـتـ أـصـوـاتـهـمـ بـالـضـلـالـ،ـ يـرـمـونـ السـلـعـ الرـدـيـئـةـ بـحـجـجـ وـاهـيـةـ فـاسـدـةـ...ـ»ـ.

لـقـدـ رـكـزـ هـذـاـ التـيـارـ هـجـومـهـ عـلـىـ الـبـوـطـيـ مـتـهمـاًـ إـيـاهـ بـالـانـحرـافـ

(19) انظر نص الفتوى على الرابط التالي:

http://www.naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readFatwa&pg_id=14658&back=89285

ونـصـهـاـ «ـلـمـ تـسـأـلـنـيـ عـنـ النـتـيـجةـ وـلـاـ تـسـأـلـنـيـ عـنـ سـبـبـهاـ؟ـ مـاـ سـبـبـ مـلاـحـقـةـ هـذـاـ الشـخـصـ وـاجـبارـهـ عـلـىـ النـطـقـ بـكـلمـةـ الـكـفـرـ الـتـيـ تـذـكـرـهـاـ وـالـتـيـ زـجـتـهـاـ بـالـكـفـرـ يـقـيـنـاـ وـبـالـإـجـمـاعـ؟ـ أـلـيـسـ سـبـبـ ذـلـكـ خـرـوجـ هـذـاـ الشـخـصـ مـعـ الـمـسـيرـاتـ إـلـىـ الشـارـعـ وـالـهـنـافـ بـاسـقـاطـ الـنـظـامـ وـبـرـئـيـسـهـ وـالـدـعـوـةـ إـلـىـ رـحـيلـهـ؟ـ لـمـاـ لـاـ لـسـأـلـنـيـ عـنـ هـذـاـ سـبـبـ وـحـكـمـهـ وـمـوـقـعـهـ رـسـولـ اللهـ مـنـ هـذـاـ عـمـلـ؟ـ أـلـاـ تـلـمـعـ وـالـمـفـرـوضـ أـنـكـ تـقـرـأـ الـقـرـآنـ؟ـ أـنـ اللهـ نـهـيـ الـمـسـلـمـيـنـ عـلـىـ اـسـتـشـارـةـ الـمـشـرـكـيـنـ بـسـبـبـ أـصـنـامـهـمـ،ـ وـلـمـ يـتـحـدـثـ عـنـ سـبـبـ الـمـشـرـكـيـنـ لـهـ نـتـيـجةـ لـذـلـكـ؟ـ لـمـاـ لـاـ الإـصـرـارـ عـلـىـ مـخـالـفـةـ أـمـرـ اللهـ وـأـمـرـ رـسـولـ اللهـ،ـ ثـمـ التـشـدـقـ بـذـلـكـ بـالـسـؤـالـ عـنـ حـكـمـ الـإـسـلـامـ فيـ حـقـ النـتـيـجةـ الـتـيـ اـتـيـقـتـ عـنـ هـذـهـ الـمـخـالـفـةـ؟ـ؟ـ اـسـتـجـيبـوـاـ لـأـمـرـ رـسـولـ اللهـ الـقـائـلـ فيـ حـقـ مـثـلـ هـذـهـ الـفـتـتـةـ (ـعـلـيـكـ بـخـاصـيـةـ نـفـسـكـ)ـ ثـمـ اـنـظـرـوـاـ هـلـ سـتـجـدـونـ مـنـ يـلـاحـقـمـ إـلـىـ بـيـوتـكـمـ وـيـجـرـبـ كـمـ عـلـىـ النـطـقـ بـهـذـاـ الـكـفـرـ؟ـ»ـ

عن عقيدته الأشعرية الشافعية ومحاوله تشويهها من خلال شطحات تتبعوها له فيها كما يزعمون تصريح بالقبول بالحلول والتجسيم، وأخرى تؤيد المعتزلة في مسألة القدر، قضية رفضه تكfir الكافر، والشك في نبوة الرسول وإنه لا يجوز الكبيرة بحقه، ومسألة اعتباره المنافقين مسلمين مع علمه بنفاقهم إلى جانب قضايا فقهية أخرى مثيرة للجدل⁽²⁰⁾.

في الواقع تمثل شخصية البوطي مثالاً نموذجياً للفقيه السلطاني، الذي يسعى لانتزاع مرجمعية معترف بها عند العامة، لكن هذه المرجمعية بقيت بلا تكريس بعيداً عن المناصب الرسمية، وما كان لها أن تصل إلى ما وصلت إليه لولا «الرعاية الرسمية» التي أحاط بها، على الرغم مما يتمتع به من مؤهلات ومواصفات.

جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية (الأحباش)

على الرغم من أن هذه الجماعة لا وجود لها في سوريا إلا أن العلاقة المميزة، وانطلاقتهم في معلقهم الرئيسي في لبنان، تشير إلى رعاية وتحالف وثيق مع النظام السوري، فمنذ العام 1983 تاريخ إعلان الجمعية الرسمي أعلنوا تبنيهم منهجاً فكرياً يختصره مرشدتهم العام

(20) انظر نص الدراسة التي نشرها الأحباش في هذا الموضوع على الرابط التالي:
<http://alharary.com/vb/t1656.html>

عبد الله الهرري بأنهم لا يتبعون فكرة مستحدثة ولا منهجاً جديداً كحالة من يتبعون سيد قطب أو النبهاني أو محمد بن عبد الوهاب أو ابن تيمية، إنما «نحن أشعرية شافعية، أشعرية وماتريدية من حيث العقيدة وهي عقيدة مئات الملايين من المسلمين، ومن حيث الأحكام العملية نحن شافعية. ولا نستحل اغتيال رجال الحكومات لأجل أنهم يحكمون بالقانون. نحن بريئون من هذه الفئة. أما مسألة بيان المكررات في الألفاظ الكفرية فنحن لا نحمل مذهبًا جديداً إنما اتبعنا في ذلك أئمة من المذاهب الأربعة»⁽²¹⁾. كذلك يتبع الأحباش الطريقة الرفاعية التي هي طريقة شيخهم ولهم كتب ومؤلفات دفاعاً عن الصوفية وخاصة في المسائل التي ينكرها الوهابيون كزيارة القبور والاحتفال بالمولد النبوى والضرب على الدف إلى آخره...

أسست الجمعية خطابها منذ البداية على خصم وتضاد مع السلفية الوهابية وأطروحة الإخوان المسلمين؛ بل إنهم كانوا ينفرون من السياسة بدايةً. وتميز سجالهم بالشدة وهو ما أدى إلى تكفير وتکفير مضاد وخاصةً بينهم وبين السلفيين، كان أحد نتائجه اغتيال أحد كبار رموزهم في لبنان وهو الشيخ نزار الحلبي العام 1995⁽²²⁾.

(21) انظر موقع جمعية المشاريع على الانترنت

<http://www.projectsassociation.org/>

(22) للاطلاع على المزيد من أفكارهم وموافقهم انظر كتاب: عبد الغني عmad: الحركات الإسلامية في لبنان، إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متعدد، دار الطيبة، بيروت، طبعة أولى، 2006، ص 109-151.

شكل هذا الاغتيال ضربة قوية للأحباش في لبنان، ورغم كشف الجناة والإعدام السريع لبعضهم⁽²³⁾، إلا أنه جاء ليكبح نفوذاً متنامياً لهذه الجماعة في ظل رعاية أمنية سورية تشرف على أدق تفاصيل الملف اللبناني بعد اتفاق الطائف، فقد رشح الأحباش أحد أعضائهم إلى مجلس النواب اللبناني في العاصمة اللبنانية بيروت وحقق فوزاً مفاجئاً العام 1992، لكنه بعد هذه الحادثة فشل في الحفاظ على مقعده.

على مدى عقدين من الزمن بقي لافتاً ذلك الارتباط الوثيق بين الأحباش والنظام السوري؛ وكان لافتاً الدعم الكبير والخدمات والتغطيات التي قدمت لهم في مرحلة ما بعد الطائف. في المقابل لم يفوت الأحباش مناسبة وطنية أو قومية إلا وأقاموا لها الاحتفالات الضخمة محاطين بتمثيل رسمي، وتقطيبة إعلامية مرفقة بشعارات عن عمق العلاقة بين لبنان وسوريا. استفاد الأحباش من هذه الرعاية المميزة فتضخم نفوذهم وتوسعت سيطرتهم وامتدت إلى المساجد التي هيمنوا على بعضها خلافاً لرأي دار الفتوى والأوقاف، وقد تم ذلك أحياناً بعد عراك ومشاجرات كما حصل في مسجد الجامعة العربية (الحوري) في العام 1994 ومسجد المصيطبة وغيرها من المساجد في

(23) انظر لمزيد من التفصيل كتابنا: الحركات الإسلامية في لبنان... المرجع السابق، ص 129-132؛ أيضاً مجلة مثار الهوى العدد 36 (تشرين الأول 1995)؛ وجريدة الديار 13/11/1998؛ وخطبة الشيخ سعيد شعبان وادانته بالإعدام الشiban المتهمن بالاغتيال في جريدة الديار (1/4/1997) متبرأً بذلك الإعدام خدمة للمشروع الأميركي الصهيوني.

الكثير من المناطق اللبنانية.

لا شك أن جمعية المشاريع استطاعت خلال فترة وجيزة أن تكون قاعدة شعبية هامة في المدن الأساسية؛ وخصوصاً في العاصمة بيروت وطرابلس، في ظل الوجود السوري في لبنان وهي اكتسبت صفة العالمية لأن وجودها يمتد ليشمل أكثر من أربعين دولة في القارات الخمس، حسب مصادرهم الإعلامية. وترافق مع توسيع الجمعية إنشاء مؤسسات ومراكمز ونوادٍ وشبكة مدارس بلغ عددها خمسة مدارس ثلاثة منها في طرابلس وواحدة في بعلبك وفرق إنشاد دينية ضخمة، كان لها الدور الفعال في ترسیخ وجودها الانتخابي والسياسي في بعض المناطق. إلا إن اغتيال الشيخ نزار الحليبي ترك آثاراً سلبية على الجمعية فيما بعد، ظهرت في انحسار دورها السياسي والشعبي واقتصره على إقامة الاحتفالات الوطنية والقومية والدينية المؤيدة لسوريا⁽²⁴⁾، وعدم نجاحها في بلورة فكر وبرنامج سياسي متكملاً يمكن تتبعه في أدبياتهم المعلنة.

تضررت الجمعية كثيراً بعد جريمة اغتيال الحريري وخروج

(24) انظر ردود الفعل السياسية على حادثة الاغتيال والتي تعتبر ذات دلالة هامة. وهي حادثة الاغتيال السياسي الأول بعد الطائف، والتي انهم بتنفيذها تظيم عصبة الأنصار بقيادة عبد الكريم السعدي الملقب بـ«أبو محجن» انظر صحف السفير والنهر والحياة يوم 29/9/1995 وما تلاها منمحاكمات واعدامات بحق بعض المتهمين بالاغتيال، وأهمها ما ورد على لسان الشيخ سعيد شعبان باعتبار الإعدام السريع لهؤلاء الشبان خدمة للمشروع الأميركي الصهيوني (جريدة الديار اللبنانية في 1/4/1997)

السوريين من لبنان، واتهام بعض أعضاء الجمعية في المشاركة بعملية الاغتيال، فقد شرح تقرير لجنة التحقيق الدولية الدور المشبوه لأحد أعضائها (أحمد عبد العال) وسلسلة الاتصالات الهاتفية قبل الانفجار بدقة وعده⁽²⁵⁾، وقد أدى ذلك إلى انكفاء سياسي كبير للجمعية التي بقيت على مواقفها السياسية وضمن إطار تحالف 8 آذار، لكن دون أن تقوم بتفعيل مواقفها في البيئة السنوية التي أصبحت معادية لتوجهاتها، بل أصبحت محطة تشكيك وشكوك، لذلك اكتفت بدور اجتماعي وتنظيمي وتربيوي بعيداً عن السياسة.

جماعة القبيسيات

شكلت دراسة هذه الجماعة إشكالية كبيرة لدى الباحثين، نظراً للغموض الكثيف الذي يحيط بها من جهة، وللدعوى المختلفة التي أثيرت حولها والتي اختلطت فيها الواقع الموضوعية بالتقديرات الذاتية للباحثين والدارسين. فهذه الجماعة هي حركة إسلامية نسائية فريدة في العالم انتشرت إلى خارج الحدود السورية مثل الخليج والأردن ولبنان واليمن وأميركا وأستراليا وغير ذلك.

بدأت الشیخة الكبيرة منیرة القبیسي (مواليد 1933) تأسیس جماعتها عندما كانت الحركة الإسلامية في أوج نشاطها في السبعينيات،

(25) جريدة المستقبل اللبنانية في 27/10/2005.

فقد كانت في بدايتها قريبة من أفكار الشيخ أحمد كفتارو إلا أن شخصيتها المتميزة وقدرتها على التأثير في المجتمع النسائي الدمشقي دفعها إلى الانخراط في العمل الدعوي الإسلامي على طريقتها.

ليس واضحاً الكيفية التي استطاعت فيها هذه الجماعة اختراق مجتمع العائلات الدمشقية والحلبية العريقة؛ واستقطاب تأييدها وتجنيد العديدات منهن لتصل إلى الأوساط الفنية وذات النفوذ. نجحت هذه الجماعة الدينية النسوية في مجتمع ذكوري في تعويض محدودية حريتها بالالتجاء إلى قداة الدعوة؛ وتشجيع الأهل على تدين بناتهم انسجاماً مع ثقافة متدينة محافظة بطبيعتها من جهة، وعلى نجاحها ببناء شبكة من المدارس أثبتت نجاحها واستخدامها للتقنيات الحديثة في التربية والتعليم والاستثمار في مجال التعليم النظامي، هذا فضلاً عن الدروس المنزلية التي اشتهرت بها الجماعة في نشر دعوتها.

وتقدر بعض الإحصاءات وجود 40 مدرسة تابعة للجماعة في دمشق⁽²⁶⁾، والبعض الآخر يصل إلى القول: إن الجماعة تشرف على 40 بالمائة من مدارس دمشق الخاصة، تدور في فلكها أكثر من 75 ألف

(26) حسب تقديرات 2006. وفي الواقع تتفاوت الأرقام حول عدد المدارس والتأثير الفعلي المباشر وغير المباشر، فبعضها يتحدث عن 40 مدرسة في حين يعتبر البعض الآخر هذا الرقم مبالغ به. انظر مقابلة الشيخ صلاح كفتارو على الرابط <http://www.manaar.com/vb/showthread.php?t=14520>

امرأة ومربيّة لآلاف الأسر، وغالباً ما تسمى المدرسة بالدار مثل (دار الفرح التي تديرها مني قويدر في المهاجرين)، ودار النعيم ومدرستي عمر بن الخطاب والبشاير في المزة وعمر بن عبد العزيز في الهامة ودودحة المجد في المالكي والبواذر في كفرسوسنة، وهي تتبع منهاج وزارة التربية، لكنها تضيف دروس الدين فضلاً عن الأنشطة والمسابقات المصاحبة. ويتميز لباس «الأنسات» كما يُعرفن في سوريا بالمعطف الكحلي الفاقم والحجاب الأزرق مع الجوارب السميكة والحداء الأسود من دون كعب. غطاء الوجه ليس إجبارياً. مع التشديد على عدم تشذيب الحاجب وعدم التبرج عبر وضع المساحيق على الوجه. ويقال إن مرتبة «القبسيّة» تعرف من لون منديلها، فكلما اقترب اللون من الأسود يكون هذا مؤشراً على افتراضها من الآنسة. وتشير التقديرات إلى أن «حلقات» الجماعة تضم نحو 25 ألف امرأة وفتاة في دمشق وضواحيها. وهذا يجعلها من كبرى الجماعات الإسلامية.

اعتمدت الجماعة أنشطة ومنظمات خيرية لمساعدة الفقراء، وأقامت مخيمات صيفية، ولها ما يشبه الصالات المسرحية والفنية، ولا تجد حرجاً في الفنون الفنائية والتمثيلية المحافظة التي تستثمر من قبلها للتوعية الدينية والأخلاقية ونشر الدين، كما إن منتجاتها الفنية تحقق انتشاراً كما حفلاتها الاجتماعية في المناسبات والتي يشارك فيها فئات ميسورة يذهب ريعها إلى المؤسسات الخيرية التي تشرف

عليها. هذا فضلاً عن إشرافها وامتلاكها لمستشفى «سلامة» في دمشق توفر من خلاله بعض الخدمات الصحية إضافة إلى مكتبة السلام في البرامكة المتخصصة بكتب الجماعة.

وللقيسيات منهج موحد في الدراسة وهو مجموعة معينة من المواد تدرس من كتب غالبيتها من تأليف الجماعة نفسها. فكتاب العقيدة المعتمد هو: «عقيدة التوحيد من الكتاب والسنة» تأليف سعاد ميبر. ولهنّ عناية كبيرة بحفظ القرآن وتلاوته. وهناك كتاب «مختصر الجامع في السيرة النبوية» لسميرة زايد، وهناك أربع كتب لفقه العبادات على المذاهب الفقهية الأربع معتمدة لديهم⁽²⁷⁾، ففي دمشق ولبنان يدرسون الفقه الشافعي، وفي حلب يدرسون الفقه الحنفي، وفي السعودية والخليج الفقه الحنبلي. وبعضهنّ يدرسون المذاهب الأربع كلها، فالجماعة غير متمسكة بمذهب أو متعصبة لمذهب معين من مذاهب أهل السنة، لكنها تطلب من أعضائها الإمام بمذهب واحد على الأقل في فقه العبادات⁽²⁸⁾.

(27) وهم على التوالي: فقه العبادات على المذهب الشافعي تأليف درية البيطة، وفقه العبادات على المذهب الحنفي تأليف نجاح الحلبي، وفقه العبادات على المذهب الحنفي تأليف سعاد زرزور، وفقه العبادات على المذهب المالكي تأليف كوكب عبيد.

(28) في الصف الأول أيضاً هناك أنسات قياديات من أبناء الشريعة الفنية في دمشق وبينهن: خير جحا ومنى قويدر ودلال الشيششكلي (توفيت قبل سنوات)، ونهيدة طرقجي، وفائزه طلباً وفاطمة غباش ونبيلة الكزبرى ورجاء تسابعجي والدكتورة سميرة الزايد التي اشتهرت بتأليف «الجامع في السيرة النبوية» من عشرة أجزاء.

خلال ما يزيد عن أربعة عقود عملت جماعة القبيسيات في الدعوة الدينية بالسر والعلن؛ تبعاً للظروف الأمنية والسياسية في البلاد، وتنقلت بين الدروس في المنازل والبيوت والمساجد والمدارس، ولم يسجل عليهن خلال هذه المدة أية مشاركة علنية في الحديث السياسي، وسواء في تأييد النظام أو رفضه، بالرغم من إنها أظهرت له الولاء مراراً لتحاشيه، وبذلك استطاعت الجماعة تجاوز محنة الثمانينات⁽²⁹⁾. وقد بقي تنظيم القبيسيات خارج الضوء طوال عقود وباستثناء الهجوم الذي شنته عليه جماعة السلفية في الكويت والأردن وجماعة الأحباش في لبنان⁽³⁰⁾، فإنه لم يظهر اهتمام فعلي بتنظيم الأخوات القبيسيات إلا بعد تولي بشار الأسد منصب الرئاسة خلفاً لوالده مع ازدياد انتشارهن وتأثيرهن في المجتمع السوري. وقد ظهر ذلك الاهتمام على شكل مسلسلات كوميدية ودرامية ناقدة على شاشات التلفزة المحلية السورية والقنوات الفضائية العربية.

لم يكن صدفة خروج تلك المسلسلات التي بدأت مع مسلسل «بقة ضوء»، الذي يظهر في إحدى حلقاته الأخوات القبيسيات في نمطية شديدة المحافظة والسذاجة مركزاً على اختراقهن لطبقة

(29) عبد الرحمن الحاج: المرجع السابق، ص 18.

(30) انظر: أسامة السيد: التنظيم النسائي السوري الخطير، دار المشاريع، بيروت، ط 1، 2003. ووصل الأمر إلى أن التيار السلفي الجامي استصدر فتوى بتكفير القبيسيات بتاريخ 18/5/1414هـ (14/5/2003) من هيئة كبار العلماء ناسياً إليها مجموعة من المفاهيم والمارسات المبالغ فيها، على الرغم من إن الفتوى جاءت بالعموم ولم تسمِّ الجماعة بالاسم إلا أنها وظفت لإدانتها.

الأثرياء واستغلالهن العمل الدعوي لتحقيق مصالح استثمارية لقيادة الجماعة. تلاه العام 2004 مسلسل «عصي الدمع» ناقداً لأفكار هذه الجماعة باعتبارها أفكار وتصورات منغلقة وجامدة ومتعارضة مع الحداثة، ثم مسلسل «الباقيون»، وفيه ثلاثة حلقات بعنوان البرزخ يتعرض لأسلوب الدعوة والاستقطاب والمفاهيم التي تشرها الجماعة.

يبقى أخيراً مسلسل «ما ملكت أيمانكم» الذي عرض في آب (أغسطس) 2010 للمخرج نفسه (نجدت أنзор)، الذي دخل على خط التحليل النفسي والتناقضات الإنسانية في شخصيات تنتمي إلى جماعة القبيسيات، قال: إنها مستمدة من مذكرات حقيقة، وقد أثار هذا المسلسل موجة استياء واسعة لدى المتدينين والمحافظين، حتى إن الشيخ البوطي نفسه انتقد طريقة تعاطي المسلسل مع الموضوع ودافع عن القبيسيات بشدة في خطبة الجمعة معتبراً هذه الجماعة «نخبة اجتباهما الله عز وجل في شامنا ينبغي أن نرفع الرأس بها عالياً وما ينبغي أن نحاول أن نجتث الثقة بالناس الذين اجتباهم الله عز وجل في بلدنا...»⁽³¹⁾.

خطبة ومن ثم شهادة طويلة للبوطي على موقع «نسيم الشام»، ردأ على ما أثاره ذلك المسلسل من ردود أفعال، ليقول: إن الأخوات

(31) خطبة الشيخ البوطي في الوطن أونلاين (14/9/2010).
<http://www.alwatanonline.com/index.html>

القبسيات يمثلُ الإسلام الحضاري والوطني والوعي البعيد عن الغلو المترفع عن النفاق. عرفت سوريا مدى أنشطتهن الثقافية المتعددة المتسامية عن الترافعات السياسية والحزبية وتياراتها، وقد نشأ بفضل جهودهن التربوية لا جيل واحد بل أجيال من الفتيات، يتمتعن بالعمق الثقافي والسمو الأخلاقي والاعتزاز بالقيم والانماء الوطني والوسطية الدينية السليمة. وهذه الحركة تقىض بالملحقات صاحبات الاختصاص المتنوع: طبيبات، مهندسات، جامعيات، متخصصات بالعربية والعلوم الشرعية وما يبعث على الاعتزاز إن فيهن اليوم كثيرات يحفظن عن ظهر قلب صحيح الإمام البخاري والإمام مسلم كله سندًا ومتناً، وهي ميزة فريدة لم تتحقق في الأزمنة كلها إلا في هذا العصر ولم يحتضنها من الأمكنة إلا سوريا»⁽³²⁾.

ولا يفوّت البوطي في دفاعه عن القبسيات أن يستحضر الرئيس حافظ الأسد، ليستقوi به قائلاً: إن الرئيس كان طلب منه إبلاغ الآنسة والأخوات الدعاء له ولسوريا، وذلك ردًا على هدية الكتاب الفريد «الجامع في السيرة»، كان قد حمله إليه من تأليف سميرة الزايد إحدى أبرز قيادات الجماعة.

كانت المسلسلات التلفزيونية مؤشرًا على اهتمام بعض الأجهزة

(32) موقع نسيم الشام، المرجع السابق.

الأمنية بهذه الجماعة؛ وقد ترافق ذلك مع حملة صحفية وتحقيقات جديدة من نوعها، فكتب في 2006 إبراهيم حميدي في صحيفة «الحياة» تقريراً مطولاً بعنوان «يرتدبن الحجاب الكحلي ويملكن شبكة تدريس ونفوذ واسعة: الآنسات القبيسيات⁽³³⁾». وكتب شعبان عبود في صحيفة «النهار» تقريراً صحافياً بعنوان: «رجال العمامات أكثر حضوراً من المثقفين⁽³⁴⁾». ركز فيه على الاهتمام الأمني بظاهرة القبيسيات، كما ظهرت تحقيقات في الصحافة العالمية مثل «نيوزويك» و«نيويورك تايمز» وغيرها، وظهرت مبالغات من بعض الكتاب حول هذه الجماعة وأهدافها «إنهن تنظيم يهدف إلى إقامة إمارة إسلامية على غرار دولة طالبان⁽³⁵⁾.

مع ذلك لم يثبت أي عمل سياسي للجماعة، بل ربما يمكن القول إن هذه الحملة وظلت للضغط على الجماعة لحملها على اتخاذ مواقف سياسية معلنة لصالح النظام، لكن مؤدي ذلك كله كان «الصمت» والثبات، حيث لم يثبت أن الجماعة تشكل أي خطر سياسي أو أمني بل على العكس، فهي تؤدي دوراً هاماً في الخدمات الاجتماعية

(33) جريدة الحياة في 3/5/2006.

(34) صحيفة النهار 27 أيار/مايو 2004.

(35) من نص مقابلة مع محمد شحرور أجرته منى سركيس تحت عنوان مثير «جمعيات نسائية باطنية في سوريا باسم الإسلام: القبيسيات يعملن لاختراق مراكز القرار»، انظر موقع منتدى قنطرة: <http://ar.qantara.de>.

والالتزام الأخلاقي ونشر الدين التعبدى غير المسيس بما يقلل من حركات الاحتجاج الاجتماعى ضد النظام، إلى درجة أقمعت النظام بالسماح لهن رسمياً بالعمل الدعوى بالمساجد والنشاط العلنى في بعض المجالات.

مع انتشار تلميذات منيرة القبيسي أصبحت زيارة الشام عندهن أشبه بالواجب، أو الحلم حتى أطلقت بعضهن اسم «رحلة كعبة المعاني» على رحلة الشام، في حين إن التوجه إلى مكة المكرمة لأداء الحج والعمره هي رحلة «كعبة المباني». وللقبسيات عند مقابله الآنسة أو الشيخة الكبرى دعاء خاص هو: «اللهم اجمعنا على أمها وأجمعنا على أملها». على الرغم من أن رؤية شخصية الشيخة قليلاً ما تتم، فاحتاجابها يزيد من هيبتها ويعطيها بالوقت نفسه فرصة الظهور والبروز لقيادات الصف الأول في الجماعة، الأمر الذي قد يسهل انتقال الخلافة إلى إحداهن، خصوصاً وأن التركيبة الصوفية للجماعة ليست من النوع المتين، فهي جماعة تخلط ما بين نمط تربوي صوفي وسلوك تربوي مؤسساتي دينوي الأمر الذي لا يوفر ضمانة أكيدة لانتقال سلس للخلافة دون انشقاقات عادةً ما تصاب بها الحركات الدينية⁽³⁶⁾.

(36) عبد الرحمن الحاج: المرجع السابق، ص43. وفي الواقع يثار الكثير من الكلام غير المؤكد عن العلاقة الصارمة والطاغة العميماء والاتصياع التام لأوامر الشيخة ولو على حساب العلاقات الزوجية والعائلية. فعادت تقبيل بد التلميذة لشيختها والجلوس منحنية أمامها وغيرها من الدعاوى الغير مؤكدة يعتبرها البعض مبالغ بها ومن باب التشنيع على الجماعة.

اللافت إن الأخوات القبيسيات، كجامعة نسوية، تمثل ظاهرة هي الأولى من نوعها في العالم الإسلامي، فهي فضلاً عن كونها لا تضم سوى الإناث وتنشر أفقياً في حلقات تعتمد بيئة منزلية بحكم نسويتها في الغالب، إلا أنها لم تنتج خطاباً نسوياً يعنى بحقوق المرأة، بل اقتربت إلى النمط الصوفي في بعض السلوكيات وأشكال الأذكار والأدعية تأثراً بالطريقة النقشبندية⁽³⁷⁾. وعلى الرغم من ظاهرة العزوف عن الزواج في قيادات الأخوات القبيسيات، إلا أن ذلك لا يمثل نهجاً عاماً على الإطلاق، إذ تحرص الجماعة على تزويج الفتيات وتوجيههن نحو استكمال الدراسة ونيل الشهادات العالية في الفروع التعليمية المختلفة، لدرجة إن الكثير منهن يتمتعن بمستويات علمية وشهادات متخصصة عليها، فضلاً عن درجة من الانفتاح الديني تبلغ ذروتها في دمشق ثم في بيروت والكويت، لكنها كلما ابتعدت عن المركز انخفضت المستوى التعليمي ودرجة الانفتاح ومستوى النشاط.

في لبنان تزعمت الجماعة في البداية أميرة جبريل⁽³⁸⁾، لكنها أخلت الساحة لسحر حلي، فقد أصبحن في لبنان يعرفن بالسحريات، وافتتحت مدرستين كبيرتين باسم البيادر في بيروت وعمرمون، في الأردن

(37) يؤكّد صلاح الدين كفتارو إن الداعية منيرة القبيسي «تركت في كنف الشيخ أحمد كفتارو في بداية حياتها الدعوية ما ترك الأثر المحمود الذي طلما دعا إليه الشيخ...» في رده على تحقيق إبراهيم حميدي، الحياة 2006/5/28).

(38) وهي شقيقة أحمد جبريل الأمين العام للجبهة الشعبية لتحرير فلسطين – القيادة العامة، وهو التنظيم الفلسطيني اليساري المعروف بتحالفه الوثيق مع سوريا.

يعرفن باسم «الطبعيات» نسبةً إلى شيختهنَ فادية الطباع، التي تملك وتدبر مدارس بارزة في العاصمة عمان (مدارس الدر المنشور)، إضافةً إلى مدرسة الخمائل. أما في الكويت فقد أسست فيها أميرة جبريل جمعية بيادر السلام العام 1981 فمن خلالها تشرف على عدد من المؤسسات التربوية (مدرسة القطفوف وحضانة السلام وحضانة دار الفرج)، وترأست مجلس إدارة الجمعية دلال عبد الله عثمان. وقد جاء إنشاء الجمعية نتيجة جهود كبيرة بذلها يوسف سيد هاشم الرفاعي المرجع الصوفي الكويتي المعروف.

ومن غير المعروف التركيب التنظيمي للحلقات، لكن ما عرف عن نظام جمعية بيادر السلام في الكويت يشير إلى ثلاث فئات (النواذر – البشائر – البيادر) تقسم فيها القبيسيات على أساس الأعمار، يسود فيها بين البناء والمربي علاقة تشبه علاقة المريد بالشيخ تستهدف الأخذ بيدهنَ إلى طريق الله، فهم يقولون: «لا علم ولا وصول إلى الله من مربيه» ويجب أن يتم ذلك بدون حرج «بين إخواني أكسر ميزاني». الواقع إن الجماعة لا تملك أفكاراً وتصورات دينية تجديدية، إنها أقرب إلى الجماعات التبليغية والصوفية تدعوا إلى الالتزام الديني من خلال منظومة إحيائية وأخلاقية دعوية مبسطة، وهو ما منحها هذا الزخم في الانتشار، وهو ما يفسر أيضاً ذلك الاهتمام بالداعية المعروف عمرو خالد الذي تصفه القبيسيات بـ مجدد الدين.

كذلك فإن تجنب الجماعة الدخول في سجالات مع أي جهة، وحرصها على العلاقة الجيدة مع الجميع، ربما يكون أحد أسباب نجاح أسلوبها. والمتتبع لهذه الجماعة لن يجد موقفاً واحداً تلميحاً أو تصريحاً يتعلق بما يجري اليوم على أرض سوريا صادراً عن هذه الجماعة، رغم الفبار الكثيف الذي يشاع حول حقيقة موقفها.

الحراك الثوري الذي تشهده سوريا اليوم يعيد صياغة المشهد الإسلامي برمته؛ وعلى إيقاعات فيها الكثير من المفاجآت والمتغيرات الواحدة.

المشاركون في الكتاب

أمين يوسف عودة

أستاذ مشارك، يعمل في قسم اللغة العربية وأدابها بجامعة آل البيت. اهتماماته البحثية تنصب على تحليل الخطاب الصوفي. شارك في أكثر من ثلاثين مؤتمراً دولياً. وله العديد من الأبحاث المنشورة في المجالات العلمية المحكمة، وفي الصحف والدوريات المحلية والعربية. من مؤلفاته: تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، وتجليات الشعر الصوفي: قراءة في المقامات والأحوال في الشعر الصوفي في العصر العباسي، ومجموعتان قصصيتان.

عباس المرشد

عباس ميرزا المرشد باحث من البحرين، حاصل على بكالوريوس علم نفس وعلوم سياسية من جامعة الكويت سنة 1998، كاتب مقال في صحيفة الوقت البحرينية منذ 2004 وحتى الآن، صدرت له عدة مؤلفات منها: ضخامة التراث ووعي المفارقة: التيار الإسلامي والمجتمع السياسي في البحرين 2002، وعاشراء البحرين 2004

«كتاب جماعي»، والتنظيمات والجمعيات السياسية في البحرين
بالاشتراك مع 2008.

عبدالجليل علي العبادلة

أستاذ الشريعة والدراسات الإسلامية، بالجامعة الأردنية، منذ العام 1976 وحتى الآن، حاصل على الدكتوراه والماجستير في التفسير من الأزهر الشريف بالقاهرة، له العديد من المؤلفات، حول لغة القرآن والتتصوف.

عبد الصمد بلحاج

حاصل على شهادة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية من جامعة محمد الخامس بالرباط سنة 2001، حاصل على شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية من جامعة لوفان بيلجيكا سنة 2008، باحث في مركز دراسات الإسلام في العالم المعاصر التابع لجامعة لوفان سنة 2004 ، أستاذ في قسم الدراسات العربية والإسلامية بجامعة بيتربازماني الكاثولويكية بال مجر منذ سنة 2005، باحث مقيم بمعهد ابن سينا لدراسات الشرق الأوسط بال مجر منذ سنة 2005.

عبد الغني عماد

باحث وأكاديمي لبناني، أستاذ في معهد العلوم الاجتماعية- الجامعة اللبنانية، واستاذ الدراسات العليا في جامعة «الجnan». رئيس المركز الثقافي للدراسات والابحاث والتوثيق.

من مؤلفاته:

- حاكمة الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة. بيروت، دار الطليعة. ط1، 1997 وط2، 2005.
- الحركات الإسلامية في لبنان: إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع. بيروت، دار الطليعة 2006.

عمران سمييع نزال

باحث وكاتب أردني، مهتم بالدراسات الشرعية والفكر الإسلامي ، له العديد من المؤلفات منها: فهم الإنسان «النظرية المعرفية العربية»، علم تاريخ نزول آيات القرآن الكريم وسورة «بالاشتراك»، المدخل العلمي والمعرفي لفهم القرآن الكريم، شرعية الاختلاف بين المسلمين، دور التراث في بناء الحاضر وإبصار المستقبل، الوحدة التاريخية للسور القرآنية، سبل زوال الاستبداد الفكري بين المسلمين، فلسفة

القوة وتكوين الدولة في الإسلام.

محمد العواودة

كاتب وباحث سياسي أردني، له عدد من الدراسات والمقالات في موقع إسلامنا، وجريدة الغد الأردنية، وجريدة الحقيقة الدولية، كما له مجموعة من البحوث والدراسات حول العمل الإسلامي والحركات الإسلامية، نشر بعضها في كتاب المسbar الشهري.

محمد موفق غيغا الأرناووط

أكاديمي يحمل الجنسية المزدوجة السورية والكوسوفية، حاصل على الدكتوراة في التاريخ الحديث والمعاصر من جامعة بريشتينا 1986 ، عمل محاضراً في قسم الاستشراق بجامعة بريشتينا (1974-1987) ، وأستاذ مساعد في قسم التاريخ بجامعة اليرموك وأستاذ التاريخ الحديث والمعاصر في جامعة آل البيت /الأردن، لها دراسات حول التاريخ الحضاري للبلقان خلال الحكم العثماني(الوقف الخ) ، الإسلام العثماني.

من كتبه المنشورة في العربية:

- الثقافة الألبانية في الأبجدية العربية ، الكويت (عالم المعرفة) .1983

تاریخ بلغراد الإسلامية، الكويت (دار العروبة) 1987 .

- الإسلام في يوغسلافيا من بلغراد إلى سراييفو، عمان (دار البشير) 1993م.

- مراجعة الاستشراق / ثنائية الذات الآخر: نموذج يوغسلافيا، بيروت (دار المدار الإسلامي) 2002م.

محمود حيدر

باحث لبناني، يعمل رئيساً لمركز دلتا للأبحاث العمقة، وهو رئيس تحرير فصلية «مدارس غربية»، حاصل على دبلوم الدراسات الإسلامية المسيحية من جامعة القديس يوسف، وحاصل على ماجستير الفلسفة السياسية من الجامعة الإسلامية، والدكتوراه في الفلسفة والإلهيات، وهو محاضر في عدد من المعاهد والجامعات في لبنان، له العديد من الكتب والبحوث والدراسات أبرزها:

- الأرض المغلولة، دراسة حول مزارع شبعا المحتلة دار الرئيس - الدولة المستباحة، من نهاية التاريخ الى بداية الجغرافيا (فلسفة سياسية). دار الرئيس- بيروت 2004.

- نهاية الجدار الطيب، مترجم إلى الإنكليزية والفارسية -
2003.
- الإعلام والأخلاق، إصدار خاص 1996 بالعربية والإإنكليزية.
- لاهوت الغلبة، التأسيس الديني للفلسفة السياسية الأميركية
دار الفارابي - بيروت - 2009.

مشهور عبد الرحمن حسين الحبازي

حاصل على دكتوراه في الآداب؛ في اللغة العربية وأدابها من معهد الآداب الشرقية من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة القديس يوسف - بيروت لبنان، في تموز 1999، والماجستير من كلية الآداب، الجامعة الأردنية، عمان -الأردن، آذار 1983. وهو مساعد عميد كلية الآداب بجامعة القدس بفلسطين، منذ 15 آب، 2004 وحتى تاريخه. شغل منصب رئيس دائرة اللغة العربية وأدابها / كلية الآداب - جامعة القدس منذ أيلول 2003 وحتى 1/9/2004. وعمل محرر وكاتب رئيس مجلة البیادر السياسي - القدس منذ آذار 1988 وحتى تشرين الأول 2000.

له من الكتب:

1. ديوان علي بن عمر بن قزل الياقوبي؛ تحقيق ودراسة، ط1، القدس: مركز التعاون والسلام الدولي، 2002/1423، سلسلة القدس مركز اشعاع حضاري .
2. شعر الرشيد النابليسي؛ جمع وتحقيق ودراسة، ط1، رام الله: المؤسسة الفلسطينية للارشاد القومي، بيت الشعر، 2003/1424.

ومن الأبحاث:

1. شعر قهوة البن في القرن العاشر الهجري السادس عشر الميلادي، دراسة موضوعية، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد الأول، رمضان 1423/تشرين الأول 2002، ص181-230.
2. «ملامح من الحياة الفكرية في القدس في القرن العاشر الهجري، السادس عشر الميلادي»، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، العدد الثاني، جمادى الآخرة 1424/آب 2003، ص187-224.

3. «الجماعات الاستيطانية اليهودية في القدس العربية المحتلة»،

مجلة الشعراء، رام الله، العدد 22، خريف 2003، ص 100-115.

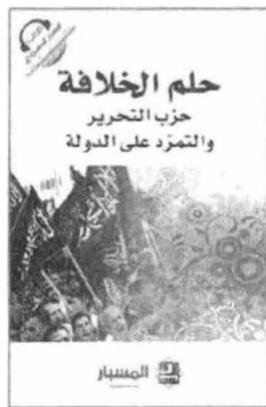
نادية سعد الدين

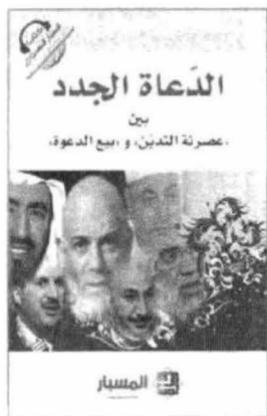
صحفية وباحثة أردنية، حاصلة على الدكتوراه في العلوم السياسية – في علاقات دولية من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة (2010). تعمل مديرية لتحرير الدراسات والمعلومات في جريدة الغد الأردنية، وهي صحافية معنية بتغطية الشأن الفلسطيني، في نفس الجريدة. ومحاضرة غير متفرغة في العلوم السياسية/ جامعة الزيتونة الأردنية الخاصة. نشرت العديد من الأبحاث والدراسات في مجلات علمية محكمة، والمشاركة في العديد من المؤتمرات بأوراق عمل متخصصة. كتبت العديد من مقالات عن الشأن السياسي العربي والفلسطيني في عدد من الصحف والمجلات العربية. وهي عضو في نقابة الصحفيين الأردنيين. وعضو في اللجنة الإعلامية التابعة للجنة يوم القدس.

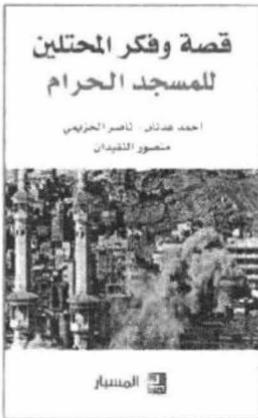
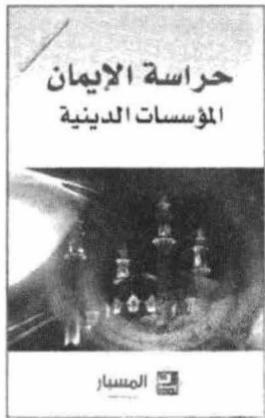
أهم كتبها:

- الحركات الدينية السياسية ومستقبل الصراع العربي- الإسرائيلي»، صدر عن الدار العربية للعلوم، ومقرها بيروت، ومركز الجزيرة للدراسات (2012).

- حق عودة اللاجئين الفلسطينيين بين «حل الدولتين» و«يهودية الدولة»، صدر عن مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات ومقره بيروت (2011).







أهل السنة في إيران

المسير

التصوف السعودية الخليج

المسير

الإخوان المسلمون الجدد في القرب

المسير

سُوّاح من أجل الدعوة جماعة التبليغ



المسير

الفتنة الغائية جماعة الجهاد في مصر



المسير

حركة الإسلامية في إسرائيل



المسير

كتيبة الطاعة وذريعة الملائكة السلفية الجامعية



المسير

بن دقنة الولي الفقيه



المسير

الحركات الإسلامية في الأردن

المسير





مركز المسبار للدراسات والبحوث

Al Mesbar Studies & Research Centre

الموقع على الانترنت:

www.almesbar.net

المراسلات البريدية:

ص.ب: 333577

دبي، الإمارات العربية المتحدة

للإشترك:

هاتف: +971 4 380 4774

فاكس: +971 4 380 5977

بريد إلكتروني:

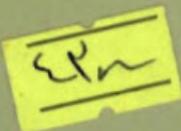
info@almesbar.net

جميع الحقوق محفوظة للناشر

لا يسمح بإعادة اصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن خطوي من الناشر

الإسلام النائم التصوف في بلاد الشام

مثلت بلاد الشام عبر التاريخ الإسلامي ينبعوا من ينابيع التصوف ومحطاً لأكابرها وأقطابها. يدرس هذا الكتاب تاريخ التصوف ورجاله في سوريا والأردن وفلسطين ولبنان، ويتبع أطوار التفاعل الشعبي معه، ولا ينسج الكتاب من التاريخ وحده؛ بل يمزج الحاضر واللوان تقلباته وصوره وتحدياته وقضاياها. مستكشفاً علاقة الصوفية بالسلطة السياسية، وتأثيرها الشعبي، والموقف من حركات الإسلام السياسي والجماعات الإسلامية الأخرى، كما يستكمله المستقبل، الذي تحرّكه التوترات الشعبية الحاضرة.



ISBN 978 9948 443896



9

789948

443896

المسبار

